افاضۃ الرضوی

فی حل

میرقطبی

تالیف

مولانا بدرالدجیٰ الرضوی

افاضۃ الرضوی

فی حل

میر قطبی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

قوله: وَرتبته على مقدمة وثلث مقالات وَخاتمة **اقول** هكذا وجد عبارة المتن فى كثير من النسخ والصواب ان لفظ ثلث ههنا زائدة وقعت سهوا من قلم النا سخين يدل على ذلك قول المصنف فيما بعد واما المقالات فثلث.

ترجمہ: **قولہ** "اور میں نے اس رسالے کو ایک مقدمہ تین مقالے اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے" "**اقول**" بیشتر نسخوں میں متن کی عبارت اسی طرح (لفظ ثلث کے ساتھ) پائی گئی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ لفظ ثلاث یہاں پر زائد ہے ناقلین کے قلم سے سہوا واقع ہے اس پر مصنف کا قول "واما المقالات فثلث" دلالت کرتا ہے جو بعد میں آرہا ہے۔

تشریح:

قولہ: ورتبته على مُقدمة وثلث مقالات وخاتمة اس عبارت سے ماتن نے یہ بتایا ہے کہ میں نے اپنی اس کتاب کوایک مقدمہ تین مقالے اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے۔

اقول هكذا وجد عبارة المتن فاضل محقق میر سید شریف متن کتاب کی مذکورہ عبارت پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متن کتاب کے زیادہ تر نسخوں میں گوکہ یہ عبارت لفظ "ثلث" کے ساتھ پائی گئی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ لفظ "ثلث" یہاں پر زائد ہے کتاب نقل کرنے والوں کی غلطی سے یہ لفظ یہاں پر درج ہو گیا ہے اس خطامیں ماتن کے قلم کا کوئی دخل نہیں ہے اب رہ گیا یہ سوال کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ لفظ "ثلث" یہاں زائد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے بحث الفاظ کے شروع میں تحریر کیا ہے "واما المقالات فثلث" اور "اما" ماقبل کے خفا کو دور کرنے کے لیے آتا ہے اور ماقبل میں خفا اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ یہاں پر لفظ ثلث نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں متن کی عبارت کا مفہوم یہ ہو گا کہ میں نے اس رسالہ کو ایک مقدمہ چند مقالے اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے اس تقدیر پر تعداد مقالہ کے سلسلہ میں ابہام پیدا ہو جائے گا کہ مقالے دو ہیں یا تین یا تین سے زائد تو اب ماتن نے واما المقالات فثلث سے اس کی وضاحت کر دی کہ مقالے تین ہیں لہذا بحث الفاظ کی یہ ابتدائی عبارت اس پر دلیل ہے کہ لفظ "ثلث" یہاں زائد ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله: فاولها فى المفردات الخ **اقول** قد يطلق المفرد وَيرادبه مايقابل المثنى

والمجموع اعلی الواحد وَقد يطلق وَيراد به مَا يقابل المضاف فيقال هذا مفرد اى ليس بمضاف وَقد يطلق على مايقابل المركب وَسياتى فى مباحث الالفاظ وَقد يطلق على مايقابل الجملة فيقال هذا مفرد اى ليس بجملة وَهو بهذا المعنى الاخير يتناول المركبات التقييدية ايضاً وَالمراد بالمفردات ههنا هو هذا المعنى الاخير فيندرج فيها الكليات الخمس والتعريفات ايضا لانها مركبات تقييدية والدليل على ذلك انه جعل المفردات فى مقابلة القضايا حيث قال المقالة الثانية فى القضايا.

ترجمہ: **قولہ** "پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے" **اقول** کبھی لفظ مفرد بولا جاتا ہے اور اس سے تثنیہ اور جمع کا مقابل مراد ہوتا ہے یعنی واحد اور کبھی مفرد بولا جاتا ہے اور اس سے مضاف کا مقابل مراد ہوتا ہے کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مضاف نہیں ہے اور کبھی لفظ مفرد کا اطلاق مرکب کے مقابل میں ہوتا ہے اور یہ اطلاق جلد ہی الفاظ کے مباحث میں آئے گا اور کبھی لفظ مفرد کا اطلاق جملہ کے مقابل پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی جملہ نہیں ہے اور مفرد اس آخری معنی کے لحاظ سے مرکبات تقییدیہ کو بھی شامل ہوتا ہے یہاں پر مفرد سے یہی آخری معنی مراد ہے پس اس میں کلیات خمسہ داخل ہو جائیں گی اور معرفات بھی اس لیے کہ معرفات اربعہ مرکبات تقییدیہ ہیں اس پر دلیل یہ ہے کہ ماتن نے مفردات کو قضایا کے مقابل میں رکھا ہے جیسا کہ انھوں نے کہا ہے۔"المقالة الثانية فى القضايا."

تشریح:

قولہ "فاولها فى المفردات الخ" یہ شرح کی عبارت ہے شارح اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متن کتاب کے مشمولات میں سے جو تین مقالے ہیں ان میں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے اور دوسرا مقالہ قضایا اور اس کے احکام کے بیان میں ہے جب کہ تیسرا مقالہ قیاس کے بیان میں ہے اور خاتمہ قیاس کے مادوں اور اجزاے علوم کے بیان میں ہے۔

اقول: قد يطلق المفرد و يراد به اس عبارت سے فاضل محقق میر سید شریف نے ایک اشکال کا جواب پیش کیا ہے جو شارح کے قول "فاولها فى المفردات" پر وارد ہوتا ہے اشکال سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ "الباب الاول فى مسائل الوضو" "الباب الثانى فى مسائل الحيض" جیسی ترکیبیں دو طرح کے حصر پر مشتمل ہوتی ہیں مثلاً ترکیب اول میں پہلا حصر یہ ہے کہ باب اول میں صرف مسائل وضو سے بحث ہوگی یعنی اس باب میں نماز وغیرہ کے مسائل سے بحث نہیں ہوگی اور دوسرا حصر یہ ہے کہ مسائل وضو سے بحث صرف باب اول میں ہوگی یعنی کسی اور باب میں مسائل وضو سے بحث نہیں ہوگی اسی قیاس پر دوسری ترکیب کا بھی مفہوم ہے۔

بیان کردہ قاعدے کی رو سے اب یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ عبارت "فاولها فى المفردات" بھی اسی

اسلوب پر جاری ہے لہذا یہ بھی حصر کے معنی پر مشتمل ہوگی اور عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ پہلے مقالے میں صرف مفردات سے بحث ہوگی یعنی مرکبات سے بحث مقالہ اولی میں نہیں ہوگی اور یہ نفس الامر کے خلاف ہے کیوں کہ پہلے مقالے میں مصنف نے مفردات سے بھی بحث کی ہے اور مرکبات سے بھی بحث کی ہے مثلا پہلے مقالے میں معرفات اربعہ حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص سے بحث کی گئی ہے جو اکثر مرکب ہوتے ہیں لہذا شارح کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ پہلے مقالے میں صرف مفردات سے بحث ہوگی۔

میر صاحب نے "قد يطلق المفرد" سے اشکال کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں کہ مفرد ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے کبھی لفظ مفرد کا اطلاق تثنیہ اور جمع کے مقابل پر ہوتا ہے یعنی ایسے معنی پر ہوتا ہے جو واحد ہو یعنی وحدت کے معنی سے متصف ہو اور کبھی مفرد کا اطلاق مضاف اور مشابہ مضاف کے مقابلے میں ہوتا ہے کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مضاف یا مشابہ مضاف نہیں ہے جیسا کہ علم نحو میں اقسام منادی کی بحث میں اس منادی پر جو مضاف اور مشابہ مضاف نہ ہو مفرد کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے "ان كان مفردا" اگر منادی مفرد ہو یعنی مضاف یا مشابہ مضاف نہ ہو جیسے یا زید اسی طرح مفرد کا اطلاق مرکب کے مقابل پر بھی ہوتا ہے بولا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مرکب نہیں ہے یہ اطلاق فن منطق میں الفاظ کے مباحث میں ہوتا ہے مثلا کہا جاتا ہے کہ "اللفظ اما مفرد او مركب" لفظ یا تو مفرد ہوگا یا مرکب اور کبھی مفرد کا اطلاق جملہ یعنی مرکب تام کے مقابلے میں ہوتا ہے مثلا کہا جاتا ہے کہ "كتاب زيد" مفرد ہے یعنی مرکب تام اور جملہ نہیں ہے اس عبارت (فاولها فی المفرد) میں مفرد سے یہی آخری معنی مراد ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ ماتن نے "المقالة الاولى فى المفردات" کے مقابلے میں "المقالة الثانية في القضايا و أحكامها" کہا ہے تو اولی کے مقابلہ میں ثانی کو رکھا اور مفردات کے مقابلہ میں قضایا کو، اس سے ثابت ہوا کہ مصنف کی مراد یہاں پر مفرد سے یہ ہے کہ جو قضیہ اور جملہ کے مقابل میں ہو، لہذا مفردات میں کلیات خمسہ اور معرفات اربعہ حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص وغیرہ کے مباحث داخل ہو جائیں گے۔

یہاں پر ایک اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ "قضایا" کے مقابل میں "مفردات" کے ذکر سے اس پر دلالت نہیں ہوتی ہے کہ یہاں مفرد سے اس کا آخری معنی "مایقابل الجملۃ" ہی مراد ہے اس لیے کہ قضیہ کے اعتبار سے جملہ عام ہوتا ہے کیوں کہ جملہ کا اطلاق خبر اور انشاء دونوں پر ہوتا ہے جب کہ قضیہ کا اطلاق صرف خبر پر ہوتا ہے جس کا جواب یہ ہے کہ قضیہ کے مقابلہ میں مفرد کا ذکر تو اسی پر دال ہے کہ اس سے مراد "مالیس بقضیۃ" ہے لیکن مفرد کا یہ معنی (مالیس بقضیۃ) چوں کہ مجازی معنی ہے اور بوقت اطلاق اصل یہی ہے کہ حقیقت مراد لی جائے اس لیے یہاں یہی حکم لگایا جائے گا کہ مفرد سے مراد "ماليس بجملة" ہی ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله اوعن المركبات **اقول** اراد بها المركبات التامة بناء على ماذكرناه فلا اشكال فى

کلام الشارح ایضاً۔

ترجمہ: قولہ یا مرکبات سے بحث ہوگی **اقول** مرکبات سے مرکبات تامہ مراد ہیں اس بنا پر جسے ہم نے ذکر کیا ہے لہذا شارح کے کلام میں بھی کوئی اشکال نہیں۔

تشریح:

قولہ او عن المرکبات یہ عبارت رسالہ کے ایک مقدمہ تین مقالہ اور ایک خاتمہ پر مرتب ہونے کی شارح نے جو وجہ حصر پیش کی ہے اس کا ایک جزء ہے۔

فرماتے ہیں کہ منطق میں جس کا جاننا ضروری ہے شروع فی المنطق اس پر موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر موقوف نہیں ہے تو بحث اس میں مفردات سے ہوگی یا مرکبات سے اگر مفردات سے ہوگی تو یہ مقالہ اولیٰ ہے اور اگر مرکبات سے ہوگی تو مرکبات مقصودہ سے بحث ہوگی یا غیر مقصودہ سے اگر مرکبات غیر مقصودہ سے بحث ہوگی تو یہ مقالۂ ثانیہ ہے اور اگر مرکبات مقصودہ سے بحث ہوگی تو بحث صرف من حیث الصورۃ ہوگی یا من حیث المادہ ہوگی اگر اول ہے تو مقالہ ثالثہ ہے اور ثانی ہے تو خاتمہ ہے۔

اقول ارادبھا المرکبات التامۃ اس عبارت سے بھی میر سید شریف نے ایک اشکال کو دفع کیا ہے جو شارح کے قول "او عن المرکبات" پر وارد ہوتا ہے اشکال یہ ہے کہ شارح کا یہ کہنا کہ مرکبات سے بحث صرف مقالۂ ثانیہ میں ہوگی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مرکبات سے مصنف نے مقالۂ ثانیہ اور اولیٰ دونوں میں بحث کی ہے جیسا کہ ماقبل میں یہ بتایا گیا ہے کہ مقالہ اولیٰ میں معرفات اربعہ سے بھی بحث کی گئی ہے جو مرکبات کی قبیل سے ہیں۔

اس عبارت سے میر صاحب نے اس اشکال کا وہی جواب دیا ہے جو ابھی ماقبل میں مذکور ہوا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مقالہ اولیٰ میں مفردات سے وہی مفردات مراد ہیں جو جملہ کے مقابل میں ہوں تو اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ مقالہ ثانیہ میں مرکبات سے وہی مرکبات مراد ہوں گے جو مفرد بالمعنیٰ الاخیر کے مقابل میں ہوں اور اس کا قسیم بننے کے اہل ہوں اور یہ صلاحیت صرف مرکبات تامہ میں ہی پائی جاتی ہے کیوں کہ اس کے علاوہ جو مرکبات ہیں وہ خود مفرد بالمعنیٰ الاخیر میں داخل ہیں تو وہ مفرد کے قسیم کیوں کر ہوں گے لہذا شارح کے قول پر بھی اب کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا جیسے کہ مصنف کے قول "الثانیۃ فی القضایا واحکامھا" پر کوئی اشکال نہیں وارد ہوتا ہے۔

—*—*—*—*—*—

قولہ: لان مایجب ان یعلم فی المنطق **اقول** قیل علیہ ان مایجب ان یعلم فی المنطق یکون جزءا منہ لان ماھو خارج عنہ لا یعلم فیہ قطعًا ح یلزم ان یکون المقدمۃ جزءا من المنطق وھو باطل لاتفاقھم علی ان مقدمۃ الشروع فی العلم خارجۃ عنہ وایضًا اذا کانت المقدمۃ جزءا منہ کان الشروع فیھا شروعا فی المنطق اذ لا معنیٰ للشروع فیہ الا الشروع فی

جزاء من اجزائه والمفروض ان الشروع فی المنطق موقوف علی المقدمة فیکون الشروع فی المنطق موقوفا علی الشروع فی المقدمة قطعًا فنقول الشروع فی المقدمة شروع فی المنطق والشروع فی المنطق موقوف علی الشروع فی المقدمة فیلزم ان یکون الشروع فی المقدمة موقوفا علی الشروع فی المقدمة وذلك محال والجواب ان فی الکلام مضافا مخذوفا ای مایجب ان یعلم فی کتب المنطق فیلزم ح ان یکون المقدمة جزءًا من کتب المنطق لا جزءًا منه فاندفع المحذوران معًا والدلیل علی تقدیر هٰذا المضاف ان المقصود بیان انحصار الرسالة فی الاشیاء الخمس لا بیان انحصار العلم فحاصل الکلام ان هٰذه کتاب فی هٰذا الفن وکل کتاب فی هذا الفن یلیق به ان یترتب علی هذه الاشیاء الخمس فهذه الرسالة یلیق بها ان یترتب علیها امّا الصغریٰ فظاهر و اما الکبریٰ فلان مایجب ان یعلم فی کتب هذا الفن الخ.

ترجمہ: قولہ اس لیے کہ جس چیز کا منطق میں جاننا ضروری ہے **اقول** اس عبارت پر کہا گیا ہے کہ جس کا منطق میں جاننا ضروری ہے وہ منطق کا جز ہوگا اس لیے کہ جو خارج منطق ہوگا اس کا علم منطق میں قطعا نہیں ہوگا اس وقت لازم آئے گا کہ مقدمہ منطق کا جز ہوجائے اور یہ باطل ہے مناطقہ کے اس پر اتفاق کی وجہ سے کہ شروع فی العلم کا مقدمہ علم سے خارج ہوتا ہے اور جب مقدمہ منطق کا جز ہوگیا تو مقدمہ کا شروع کرنا منطق کا شروع کرنا کہلائے گا اس لیے کہ منطق کے شروع کرنے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں ہے کہ اس کے اجزا میں سے کسی جز کا شروع پالیا جائے اور مفروضہ یہ ہے کہ "شروع فی المنطق" موقوف ہے مقدمہ پر لہٰذا ہم کہیں گے کہ "مقدمہ کا شروع کرنا منطق کا شروع کرنا ہے" اور "شروع فی المنطق موقوف ہے شروع فی المقدمہ پر" تو لازم آئے گا کہ "شروع فی المقدمہ موقوف ہوجائے شروع فی المقدمہ" پر اور یہ محال ہے اور جواب یہ ہے کہ عبارت میں مضاف محذوف ہے یعنی "منطق کی کتابوں میں جس کا جاننا ضروری ہے" اس تقدیر پر لازم ہے کہ مقدمہ منطق کی کتابوں کا جز ہو نہ کہ منطق کا پس دونوں اعتراض ایک ساتھ مندفع ہوں گے اس مضاف (کتب) کی تقدیر پر دلیل یہ ہے کہ مقصود رسالے میں اشیائے خمسہ کے انحصار کو بیان کرنا ہے نہ کہ علم منطق کے انحصار کو لہٰذا کلام کا حاصل یہ ہے کہ "یہ رسالہ اس فن کی کتاب ہے" "اور ہر وہ کتاب جو اس فن میں ہو اس کے لائق ہے کہ وہ ان اشیائے خمسہ پر مرتب ہو" "پس اس رسالہ کے لائق ہے کہ وہ ان اشیائے خمسہ پر مرتب ہو" لیکن صغریٰ تو ظاہر ہے اور کبریٰ اس لیے کہ یہ وہی ہیں جن کا اس فن کی کتابوں میں جاننا ضروری ہے۔

تشریح:

قولہ لان مایجب ان یعلم اس عبارت سے شارح نے رسالہ کے اشیائے خمسہ میں انحصار کی وجہ حصر پیش کی ہے جس پر ہم نے ابھی ابھی روشنی ڈالی ہے۔

اقول قیل علیه ان مایجب اس عبارت سے فاضل محقق میر سید شریف نے دوطرح کے اشکالات قائم کئے ہیں پہلے اشکال کی منشا شارح کی یہ عبارت "لان مایجب ان یعلم فی المنطق " ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس چیز کا منطق میں جاننا ضروری ہوگا وہ منطق کا جز ہوگی اس لیے کہ جو چیز منطق سے خارج ہوگی اس کا نہ تو منطق میں علم ہوگا اور نہ ہی منطق میں اس کا ذکر ہی ضروری ہوگا ورنہ اختلاف علوم لازم آئے گا لہذا اس عبارت سے یہ لازم آیا کہ مقدمہ منطق کا جز ہو کر اس میں داخل ہو جائے اور یہ مناطقہ کی تصریحات کے خلاف ہے کیوں کہ مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ شروع فی العلم کا مقدمہ علم سے خارج ہوتا ہے علم کا جز ہو کر اس میں داخل نہیں ہوتا۔

دوسرے اشکال کا منشاء شارح کی عبارت "لان مایجب ان یعلم فی المنطق "کا لازمہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب مقدمہ منطق کا ایک ایسا جز ہے جس کا جاننا اس لیے ضروری ہے کہ اس پر شروع فی المنطق موقوف ہے تو اب مقدمہ کا شروع کرنا بعینہ منطق کا شروع کرنا ہوا اس لیے کہ کسی بھی علم کے شروع کرنے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس کے اجزا میں سے کسی بھی جز کو شروع کر دیا جائے تو اس علم کے شروع کا تحقق ہو جاتا ہے اور مناطقہ کا مفروضہ قاعدہ یہ ہے کہ شروع فی المنطق موقوف ہے مقدمہ پر لہذا اس عبارت کے لازمہ اور مناطقہ کے مفروضہ قاعدہ کے انضمام سے یہاں دو مقدمے بنتے ہیں پہلا مقدمہ یہ ہے کہ "شروع فی المنطق موقوف ہے شروع فی المقدمہ " پر کیوں کہ جو چیز مقدمہ پر موقوف ہوگی وہ اس کے شروع کرنے پر بھی موقوف ہوگی دوسرا مقدمہ "شروع فی المقدمة شروع فی المنطق " ہے ان دونوں مقدموں کی ترتیب سے شکل اول یوں مرتب ہوئی "الشروع فی المقدمة شروع فی المنطق " (صغری) "والشروع فی المنطق موقوف علی الشروع فی المقدمة" (کبری) "فالشروع فی المقدمة موقوف علی الشروع فی المقدمة" (نتیجہ) "مقدمہ کا شروع کرنا منطق کا شروع کرنا ہے "اور منطق کا شروع کرنا موقوف ہے مقدمہ کے شروع کرنے پر "لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ مقدمہ کا شروع کرنا موقوف ہے مقدمہ کے شروع کرنے پر" اور یہ محال ہے کیوں کہ یہ "توقف الشی علی نفسه "کو مستلزم ہے جسے دور کہتے ہیں۔

والجواب ان فی الکلام اس عبارت سے میر صاحب نے دونوں اشکال کا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ شارح کی عبارت "لان مایجب ان یعلم فی المنطق" میں "منطق" سے پہلے مضاف مقدر ہے اصل عبارت یوں ہے "لان مایجب ان یعلم فی کتب المنطق "لہذا اب عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ منطق کی کتابوں میں جس کا جاننا ضروری ہے اگر شروع فی العلم اس پر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے اس تقدیر پر مقدمہ منطق کی کتابوں کا جز ہوا نہ کہ منطق کا لہذا اب پہلا اشکال کہ مقدمہ منطق کا جز ہو کر اس میں داخل ہو گیا ہے مندفع ہو گیا اسی سے دوسرا اشکال بھی ساقط ہو گیا کیوں کہ ایراد کے لیے جو شکل اول ترتیب دی گئی ہے اس میں صغری صحیح نہیں ہے اس لیے کہ منطق سے پہلے "کتب " کا لفظ ماخوذ ہے جسے قیاس میں ذکر نہیں کیا گیا ہے نیز "حد اوسط" میں تکرار بھی نہیں ہے جو شرط انتاج ہے لہذا یہ شکل ہی باطل ہے فکیف یلزم الدور۔

حذف مضاف (کتب) پر دلیل یہ ہے کہ یہاں پر مصنف کا مقصود رسالہ کے اشیائے خمسہ میں انحصار کو بیان کرنا ہے نہ کہ منطق کے انحصار کو لہٰذا اب شکل اول یوں ہوئی "هذه الرسالة كتاب فى هذا الفن" (صغریٰ) "وكل كتاب فى هذا الفن يليق به ان يترتب على هذه الاشياء الخمس" (کبریٰ) "فهذه الرسالة يليق بها ان يترتب على هذه الاشياء الخمس" (نتیجه) لہٰذا اب دور لازم نہیں آیا اس قیاس میں صغریٰ کی صحت کی دلیل بالکل ظاہر ہے اس لیے کہ مصنف نے اپنے رسالۂ شمسیہ کو فن منطق میں ہی تحریر کیا ہے اور کبریٰ (وكل كتاب فى هذا الفن يليق به ان يترتب على هذه الاشياء الخمس) کی صحت کی دلیل ہم شکل اول کی ضرب اول سے دیتے ہیں مثلاً "كل كتاب فى هذا الفن يجب ان يعلم فيه هذه الاشياء الخمس (صغریٰ)" وكل مايجب ان يعلم فيه هذه الاشياء الخمس يليق ان يترتب عليها (کبریٰ) "فكل كتاب فى هذا الفن يليق به ان يترتب عليها (نتیجہ)۔

-*-*-*-*-*-

قوله: اومن حيث المادة وهى الخاتمة **اقول** اورد عليه ان الخاتمة كما ذكرت اولا مشتملة على المادة واجزاء العلوم معًا وما ذكرته فى الحصر يدل على اشتمالها على المادة فقط واجيب عنه بان المقصد من الخاتمة هو المادة وحدها واما اجزاء العلوم فانما ذكرت فيها تبعاً اذلامدخل لها فى الايصال الذى هو المقصد فلا محذور فى خروجها عن هذا الحصر.

ترجمه: قوله یا بحث من حیث المادہ ہوگی اور یہ خاتمہ ہے **اقول** اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ خاتمہ جیسا کہ اولاً مذکور ہے مادہ اور اجزائے علوم پر ایک ساتھ مشتمل ہے اور جسے وجہ حصر میں ذکر کیا گیا ہے وہ اس پر دال ہے کہ خاتمہ صرف مادے پر مشتمل ہے اس اعتراض کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ خاتمہ سے مقصود صرف مادہ ہے اور رہے اجزائے علوم تو خاتمہ میں یہ تباعاً مذکور ہوتے ہیں اس لیے کہ اجزائے علوم کا اس ایصال میں جو مقصود ہے کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا وجہ حصر سے ان کے نکل جانے میں کوئی خرابی نہیں ہے۔

تشریح:

قوله اومن حيث المادة وهى الخاتمة یہ عبارت وجہ حصر کا آخری جز ہے حاصل یہ ہے کہ اگر بحث مرکبات مقصودہ سے ہوگی تو وہ بحث فقط من حیث الصورۃ ہوگی یا من حیث المادہ ہوگی اگر من حیث الصورۃ ہوگی تو وہ مقالہ ثالثہ ہے اور اگر من حیث المادہ ہوگی تو وہ خاتمہ ہے۔

اقول اورد عليه ان الخاتمة: اس عبارت سے وجہ حصر کے اس جزءِ اخیر پر اعتراض کیا گیا ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شارح نے ماقبل میں جو یہ کہا ہے "اما الخاتمة ففى مواد الاقيسة واجزاء العلوم" اس سے

متبادر ہوتا ہے کہ خاتمہ قیاس کے مادوں اور اجزاے علوم دونوں پر مشتمل ہے اور اس وجہ حصر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خاتمہ میں صرف قیاس کے مادوں سے بحث ہوگی اجزاے علوم سے بحث نہیں ہوگی لہذا شارح کے مذکورہ قول اور وجہ حصر میں تضاد پایا جاتا ہے۔

واجیب عنه بأن المقصودۃ: میر صاحب نے اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں کہ خاتمہ میں مادہ اور اجزاے علوم دونوں سے بحث ہوتی ہے لیکن دونوں کی نوعیت ایک دوسرے سے جداگانہ ہوتی ہے مادہ سے بحث مقصود بالذات کے طور پر ہوتی ہے اور اجزاے علوم سے بحث مقصود بالتبع کے طور پر ہوتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ منطق کا مقصود اصلی ایصال الی المطلوب ہے اور ایصال الی المطلوب میں اجزاے علوم کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اس میں صرف قیاس کے مادوں کا دخل ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ وجہ حصر میں صرف وہی امور مذکور ہوتے ہیں جو مقصود بالذات ہوں وہ مذکور نہیں ہوتے جو مقصود بالتبع ہوں اس لیے شارح نے وجہ حصر میں صرف مادوں کے ذکر پر اقتصار کیا ہے اور موقع ذکر میں دونوں کو بیان کر دیا ہے لہذا یہاں پر کوئی تضاد نہیں ہے۔

کچھ اجزاے علوم کے بارے میں: اجزاے علوم تین ہیں موضوعات، مبادی، مسائل

(۱) موضوع: علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہی علم کا موضوع کہلاتا ہے بلفظ دیگر علم میں جس کے حالات سے بحث کی جائے وہی علم کا موضوع ہوتا ہے۔

موضوع کبھی توامر واحد ہوتا ہے جیسے کہ علم الحساب میں عدد ہے اور کبھی امور متعددہ موضوع ہوتے ہیں لیکن تعدد کی صورت میں ان سب کا اشتراک اس امر واحد میں ضروری ہے جو مباحث علم میں ملحوظ نظر ہے جیسے کہ فن منطق کے موضوعات ایصال الی المطلوب میں مشترک ہیں ایسا اس لیے ضروری ہے کہ عدم اشتراک کی صورت میں علوم مختلف ہوجائیں گے۔

(۲) مبادی: وہ امور ہیں جن پر علم کے مسائل موقوف ہوں، ان کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) تصورات (۲) تصدیقات۔

مبادی تصورات تین ہیں: (۱) موضوعات اور موضوعات کے اجزا کے حدود (۲) جزئیات موضوعات (۳) موضوعات کے اعراض ذاتیہ

مبادی تصدیقات دو ہیں: (۱) بیّن بنفسہا، اس سے وہ بدیہی قضایا مراد ہیں جنہیں علوم متعارفہ سے موسوم کیا جاتا ہے جیسے کہ علم الہندسہ میں یہ قول "المقدار المساویة لشیء واحد متساویة".

(۲) غیر بیّن بنفسہا، اس سے وہ نظری قضایا مراد ہیں جو بلا دلیل محض اس لیے تسلیم کر لیے جائیں کہ وہ دوسرے علوم میں دلیل سے ثابت ہو چکے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اصول موضوع جن کو طالب علم اپنے استاذ سے حسن ظن کی بنا پر تسلیم کرے (۲) مصادرات اگر طالب علم اس میں شک اور انکار کو دخل دے۔

(۳) مسائل: وہ مطالب ہوتے ہیں جن پر نظری ہونے کی صورت میں دلیل قائم ہوتی ہے یا بدیہی مخفی ہونے کی

صورت میں علم میں ان پر صرف تنبیہ کی جاتی ہے۔

مسائل کی دو قسمیں ہیں: (۱) موضوع مسئلہ (۲) محمول مسئلہ

-*-*-*-*-*-

قوله: والمراد بالمقدمة ههنا **اقول** انما قال ههنا لان المقدمة فی مباحث القیاس تطلق علی قضیة جعلت جزء قیاس اوحجة وقد تطلق ویراد بها مایتوقف صحة الدلیل علیه فتتناول مقدمات الادلة وشرائطها کایجاب الصغری وفعلیتها وکلیة الکبری فی الشکل الاول مثلا۔

ترجمه: قوله اور یہاں پر مقدمہ سے مراد **اقول** شارح نے لفظ "ههنا" کہا ہے اس لیے کہ قیاس کے مباحث میں مقدمہ کا اطلاق اس قضیہ پر ہوتا ہے جسے قیاس یا حجت کا جز بنایا گیا ہو اور کبھی مقدمہ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس سے وہ امور مراد ہوتے ہیں جن پر دلیل کی صحت موقوف ہوتی ہے اس لحاظ سے مقدمہ ادلہ اور شروط ادلہ کے مقدمات کو شامل ہوتا ہے جیسے کہ شکل اول میں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور اس کی فعلیت اور کبریٰ کا مثلاً قضیہ کلیہ ہونا۔

تشریح:

قوله والمراد بالمقدمة ههنا اس عبارت سے فاضل شارح نے مقدمہ کی تعریف کی ہے فرماتے ہیں کہ یہاں پر مقدمہ سے وہ امور مراد ہیں جن پر شروع فی العلم موقوف ہو۔

اقول انما قال ههنا: اس عبارت سے میر صاحب نے یہ بتایا ہے کہ مقدمہ کی تعریف میں شارح نے لفظ "ههنا" کی قید کیوں لگائی ہے اس کا فائدہ کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ مقدمہ ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے مقدمہ کا اطلاق کبھی اس قضیہ پر ہوتا ہے جسے قیاس یا حجت کا جز بنایا گیا ہو جیسے صغریٰ، کبریٰ، اور حد اوسط ایسا قیاس کے مباحث میں ہوتا ہے اور کبھی مقدمہ کا اطلاق ان امور پر ہوتا ہے جن پر صحت دلیل موقوف ہو اس معنی کے اعتبار سے مقدمہ اول سے عام ہے اور یہ مقدمات ادلہ اور شرائط ادلہ دونوں کو شامل ہوتا ہے مقدمات ادلہ مثلاً قیاس کا صغریٰ اور کبریٰ اور شروط ادلہ مثلاً شکل اول میں ایجاب صغریٰ اور اس کی فعلیت اور کلیت کبریٰ اور کبھی مقدمہ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہو اسی طرح مقدمہ کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جسے مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے یہ سارے اطلاقات علم منطق اور دیگر علوم میں ہوتے ہیں۔

علوم سے صرف نظر کر کے دیکھا جائے تو مقدمہ کا اطلاق کبھی مقدمۃ الجیش یعنی ہر اول دستہ پر بھی ہوتا ہے عدالت میں جو دعویٰ دائر کیا جاتا ہے اس پر بھی مقدمہ کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح دیباچہ پر بھی مقدمہ کا اطلاق ہوتا ہے تو جب مقدمہ اتنے سارے معنوں کے مابین مشترک ہے تو اب یہ بتانے کی ضرورت پڑی کہ یہاں پر ان معنوں میں کون سا معنی

مراد ہے اس لیے شارح نے "ھھنا" کی قید لگاکر یہ بتایا کہ یہاں پر مقدمہ سے "ما یتوقف علیه الشروع فی العلم" کا معنی مراد ہے بقیہ دیگر مقامات پر مثلاً قیاس اور حجت وغیرہ کے مباحث میں مقدمہ کا یہ معنی مراد نہیں ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله فلایتم التقریب **اقول** هو سوق الدلیل علی وجه یستلزم المط وبعبارة اخریٰ تطبیق الدلیل علی وفق المدعا۔

ترجمہ: **قولہ** پس تقریب تام نہیں ہوگی **اقول** دلیل کو ایسے طریقے سے پیش کرنا کہ وہ مطلوب کو مستلزم ہو بلفظ دیگر دلیل کا دعویٰ کے مطابق ہونا۔

تشریح:

قوله فلایتم التقریب ماقبل میں دعویٰ قائم کیا گیا ہے کہ شارع فی العلم کے لیے ضروری ہے کہ شروع فی العلم سے پہلے اس علم کا تصور کرلے ورنہ طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور طلب مجہول مطلق محال ہے اس دعویٰ پر "فیہ نظر" سے ایک اعتراض قائم کیا گیا ہے یہ عبارت "فلایتم التقریب" اسی اعتراض کا ایک جزء ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس تصور علم پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے اس سے تمھاری کیا مراد ہے تصور بوجہ ما مراد ہے یا تصور برسمہ اگر تصور بوجہ ما مراد ہے تو دعویٰ مسلم ہے لیکن اس صورت میں تقریب تام نہیں ہوگی تقریب اس لیے تام نہیں ہوگی کہ "تصور بوجہ ما" عام ہے اور "تصور برسمہ" خاص ہے اور عام کے وجود سے خاص کا وجود لازم نہیں ہوتا لہذا تصور بوجہ ما کے وجوب سے تصور برسمہ لازم نہیں ہوگا اور یہ مقصود کے خلاف ہے کیوں کہ مقصود یہ ہے کہ مقدمہ میں رسم علم کے لانے کی وجہ بیان کی جائے نہ کہ تصور بوجہ ما کی اور اگر تصور برسمہ مراد ہے تو سرے سے یہ دعویٰ ہی تسلیم نہیں ہے کہ شارع فی العلم اگر علم کا تصور برسمہ نہیں کرے گا تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اس لیے کہ طلب مجہول مطلق اس وقت لازم آئے گی جب علم وجوہات اربعہ (حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص) میں سے کسی بھی وجہ سے متصور نہ ہو جسے تصور بوجہ ما کہا جاتا ہے۔

اقول هوسوق الدلیل علی وجه اس عبارت سے میر صاحب نے "تقریب" کی تعریف کی ہے فرماتے ہیں کہ تقریب دلیل کو ایسے طریقے سے بیان کرنا ہے کہ وہ مستلزم مطلوب ہو اور دعویٰ اس سے ثابت ہو جائے بلفظ دیگر دلیل اگر دعویٰ کے مطابق ہو تو اس کا نام "تقریب" ہے دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہے فرق صرف تعبیر میں ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله رسم العلم فی مفتتح الکلام **اقول** اراد به رسم المنطق حیث قال ورسموه والمراد بمفتتح الکلام اوائل الکتاب قبل الشروع فی المقصد اعنی الفن فکانه قال اذ المقصد بیان سبب ایراد رسم المنطق فی اثناء المقدمة واجاب عن هذا النظر بعضهم بأن المراد هو

التصور بوجه ما ويتم التقريب لانه لما وجب التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله الا فى ضمن تصوره بوجه مخصوص اختار المصنف التصور برسمه لاستلزامه لما هو الواجب اعنى التصور بوجه ما لا بخصوصه وكون غيره مستلزما لذلك الواجب لايقدح فى اختياره كمن اتجه له طريقان موصلان الى مطلوبه فانه يختار احدهما بعينه وان كان الاخر مؤديا اليه ايضا وكان فى عبارة الشرح اشارة الى ذلك حيث قال فالاولى ولم يقل فالصواب.

ترجمہ: قولہ آغاز کلام میں رسم علم کے لانے کا سبب بیان کرنا ہے **اقول** رسم علم سے مراد رسم منطق ہے اس لیے کہ (آگے چل کر) مصنف نے "ورسمہ" فرمایا ہے اور "مفتتح کلام" سے آغاز کتاب مراد ہے مقصود یعنی فن کی ابتداء سے پہلے گویا کہ معترض نے یوں کہا ہے کہ مقصود دوران مقدمہ رسم منطق کے لانے کا سبب بیان کرنا ہے بعض لوگوں نے اس نظر کا یہ جواب دیا ہے کہ مراد "تصور بوجہ ما" ہے اور تقریب بھی تام ہے اس لیے کہ جب "تصور بوجہ ما" ضروری ہے اور اس کی تحصیل خاص تصور کے ضمن میں ہی ممکن ہے تو مصنف نے تصور برسمہ کو اختیار کر لیا اس لیے کہ یہ تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے جس کا تصور ضروری ہے اس لیے نہیں کہ تصور برسمہ کی تصور بوجہ ما کے ساتھ کوئی خصوصیت ہے اور غیر تصور برسمہ کا تصور بوجہ ما کو مستلزم ہونا تصور برسمہ کے اختیار سے مانع نہیں ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی کو اس کی منزل کی طرف پہنچانے کے دو راستے ہوں تو وہ دونوں میں کسی کو بعینہ اختیار کر لیتا ہے اگرچہ دوسرا راستہ بھی اسے منزل کی طرف لے جانے والا ہوتا ہے اور شرح کی عبارت میں اسی جواب کی طرف اشارہ ہے اسی لیے شارح نے "فالاولی" کہا ہے "فالصواب" نہیں کہا۔

تشریح:

قولہ رسم العلم فی مفتتح الکلام یہ عبارت "فیہ نظر" سے جو اعتراض قائم کیا گیا ہے اس کا ایک جزء ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "شروع فی العلم" کے مقدمہ میں رسم علم کے لانے کی وجہ بیان کی جاتی ہے نہ کہ تصور بوجہ ما کی جیسا کہ ماقبل میں اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

اقول اراد بہ رسم المنطق: اس عبارت سے میر صاحب نے کچھ لفظی تشریح کی ہے فرماتے ہیں کہ "علم" پر جو لام تعریف داخل ہے وہ "عہد" کا لام تعریف ہے استغراق کا نہیں ہے اور معہود "منطق" ہے یعنی رسم العلم سے رسم منطق مراد ہے جیسا کہ شارح نے آگے چل کر یہ تعریف کی ہے "ورسموہ بانہ الۃ قانونیہ تعصم مراعاتھا الذہن عن الخطاء فی الفکر" اس تعریف میں ضمیر "ہٗ" کا مرجع ماقبل میں پائی جانے والی عبارت "وذلک القانون ہو المنطق" میں لفظ منطق ہے اور "مفتتح کلام" سے ابتدائے کتاب مراد ہے یعنی ماقبل مقصود۔

واجاب عن ہذا النظر: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ "فیہ نظر" سے جو اعتراض قائم کیا گیا ہے اس کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ جس تصور علم پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے اس سے ہماری مراد تصور بوجہ ما ہے

اس تقدیر پر دعویٰ کے مسلم ہونے کے ساتھ ہی ساتھ تقریب بھی تام ہے اس لیے کہ تصور بوجہ ما عام ہے اور عام کا حصول اس کے کسی خاص فرد کے ضمن میں ہوتا ہے لہذا یہاں پر مصنف نے تصور بوجہ ما کے افراد میں سے ایک خاص فرد تصور برسمہ کو اختیار کر لیا لہذا اب مقصود کا حصول ہو گیا اور دلیل دعویٰ کے مطابق ہو گئی اور تصور برسمہ کا اختیار اس کی کسی خصوصیت کے پیش نظر نہیں ہے بلکہ اس لیے ہے کہ یہ تصور بوجہ ما کے حصول کو مستلزم ہے اب رہ گیا یہ سوال کہ تصور برسمہ کے علاوہ جو دیگر وجوہات ثلثہ ہیں وہ بھی تو تصور بوجہ ما کو مستلزم ہیں تو پھر مصنف نے تصور بوجہ ما کے حصول کے لیے تصور برسمہ کو ہی کیوں ترجیح دی اور اسی کو کیوں اختیار کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک بے جا بات ہے اس لیے کہ مصنف صاحب ارادہ ہیں انھوں نے مقصد برآری کے لیے وجوہات اربعہ میں سے ایک کو اختیار کر لیا یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی اپنی منزل پر پہنچنا چاہتا ہے اور اسے اس تک لے جانے والے دو راستے ہیں ظاہر ہے کہ وہ دونوں کا راہی تو ہو گا نہیں جائے گا کسی ایک ہی راستے سے اب اس نے اپنے قصد و ارادہ سے ایک راستے کو اختیار کر لیا اور اپنا ہدف حاصل کر لیا اسی جواب کی طرف شارح نے "فالاولیٰ" سے اشارہ کیا ہے جو صحیح کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اگر دعویٰ مسلم اور تقریب تام نہ ہوتی تو شارح "فالصواب" سے جواب دیتے جو غلط کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله فالاولیٰ ان یقال الخ **اقول** الوجه السابق یدل علی وجوب التصور بوجه مّا وامتناع الشروع مطلقا بدونه وهذا الوجه یدل علی انه لابدّ فی الشروع علی بصیرة من تصور العلم برسمه ولا یدل علی انه لولاه لا متنع الشروع مطلقا۔

ترجمه: قوله پس بہتر یہ کہنا ہے **اقول** وجہ سابق تصور بوجہ ما کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور اس پر کہ مطلق شروع فی العلم اس کے بغیر محال ہے اور یہ وجہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ شروع علی وجہ البصیرت کے لیے علم کا تصور برسمہ ضروری ہے اس پر دلالت نہیں کرتی کہ اگر تصور برسمہ نہ ہو تو مطلق شروع فی العلم محال ہو جائے گا۔

تشریح:

قوله فالاولیٰ ان یقال "فیہ نظر" سے جو اعتراض کیا گیا ہے اس عبارت سے اس کا جواب دیا گیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ بہتر یہ ہے کہ دعویٰ اس طرح قائم کیا جائے اور دلیل یوں دی جائے کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے علم کا تصور برسمہ ضروری ہے اس لیے ضروری نہیں ہے کہ اگر شارع فی العلم شروع فی العلم سے پہلے علم کا تصور برسمہ نہیں کرے گا تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی بلکہ اس لیے ضروری ہے تاکہ اسے طلب علم میں بصیرت حاصل ہو جائے کیوں کہ شارع فی العلم جب شروع فی العلم سے پہلے علم کا تصور برسمہ کر لیتا ہے تو وہ علم کے جمیع مسائل سے اجمالاً واقف ہو جاتا ہے۔

اقول: الوجه السابق یدل: ماقبل میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے

تصور علم ضروری ہے اس کی پہلی وجہ یہ بیان کی گئی کہ اگر شروع فی العلم سے پہلے علم کا تصور نہیں ہوگا تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے علم کا تصور برسمہ ضروری ہے تاکہ طلب علم میں اسے بصیرت حاصل ہو جائے۔

اس عبارت سے میر صاحب نے ان دونوں وجہوں کے مابین فرق بیان کیا ہے لیکن بیان فرق سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ توقف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لولاہ لامتنع (۲) مصحح دخول فا

لولاہ لا متنع: موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم ہو جیسے غسل کے لیے پانی یا جیسے مطلق شروع فی العلم کے لیے علم کا تصور بوجہ ما۔

مصحح دخول فا: موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہ ہو جیسے غسل کے لیے تالاب کا پانی یا جیسے مطلق شروع فی العلم کے لیے علم کا تصور برسمہ۔

اس توقف میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں ہوتا یعنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موقوف علیہ بھی پایا جائے اور موقوف بھی پایا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موقوف علیہ تو نہ پایا جائے لیکن موقوف پالیا جائے۔

بیان فرق: دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ میں تصور علم سے مراد علم کا تصور بوجہ ما ہے اور شروع فی العلم سے مطلق شروع فی العلم مراد ہے اور توقف لولاہ لامتنع کا توقف ہے۔

دوسری وجہ میں تصور علم سے علم کا تصور برسمہ مراد ہے اور شروع فی العلم سے شروع فی العلم علی وجہ البصیرت مراد ہے اس تقدیر پر بھی توقف لولاہ لامتنع کا توقف ہوگا لیکن اگر تصور علم سے مراد "تصور برسمہ" ہو اور "شروع فی العلم" سے مراد "مطلق شروع فی العلم" ہو تو اس تقدیر پر توقف "مصحح دخول فا" کا توقف ہوگا کیوں کہ اس تقدیر پر ایسا نہیں ہے کہ اگر شارع فی العلم نے شروع فی العلم سے پہلے علم کا تصور برسمہ نہیں کیا ہے تو مطلق شروع فی العلم کا عدم ہو جائے گا کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے علم کا تصور برسمہ تو نہ کیا ہو لیکن شروع فی العلم سے پہلے اس نے علم کا تصور بحدہ کر لیا ہو تو مطلق شروع فی العلم پالیا جائے گا البتہ اگر اس نے علم کا تصور برسمہ نہیں کیا ہے تو شروع فی العلم علی وجہ البصیرت کا عدم ضرور ہو جائے گا لہذا اس تقدیر پر توقف "لولاہ لامتنع" کا توقف ہوگا۔

یہاں پر آپ کے ذہن میں یہ سوال ابھر رہا ہوگا کہ جیسے تصور علم برسمہ سے شروع فی العلم علی وجہ البصیرت کا فائدہ ہوتا ہے یوں ہی علم کے تصور بحدہ سے بھی اس کا فائدہ ہوتا ہے پھر تصورِ علم سے اگر علم کا تصور برسمہ مراد ہو اور شروع فی العلم سے شروع علی وجہ البصیرت مراد ہو تو اس میں لولاہ لامتنع کا توقف کیوں کر ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی حقیقت اس کے مسائل ہوتے ہیں اور علم کی معرفت بحدہ اس کے جمیع مسائل کے علم پر موقوف ہوتی ہے اور شروع فی العلم کے مقدمہ میں جمیع مسائل کا علم ممکن نہیں ہے اس لیے شروع فی العلم کے مقدمہ میں علم کا تصور بحدہ بھی ممکن نہیں ہے فتفکر لانہ دقیق۔

قوله وقف علی جمیع مسائله اجمالا **اقول** ارادبه ان من تصور النحو مثلا بأنه علم باصول یعرف بها احوال اواخر الکلم من حیث الاعراب والبناء حصل عنده مقدمة کلیة وهی ان کل مسألة من مسائل النحو لها مدخل فی تلك المعرفة فاذا اورد علیه مسألة معینة منها یتمکن بذلك من ان یعلم انها من النحو بأن یقول هذه المسألة لها مدخل في معرفة اعراب الکلمة وبنائها وکل مسألة کذلك فهی من النحو فهذه المسألة منه وکذا اذا تصوّر المیزان بأنه اٰلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر حصل عنده مقدمة کلیة وهی ان کل مسألة منه لها مدخل فی تلك العصمة وتمکن بذلك من ان یعلم مسائله ویمیزها عن غیرها تمکّنًا تامًا وبالجملة اذا تصور علمًا برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان کل مسألة منه لها مدخل فی تلك الخاصّة وبذلك یقدر اذا اورد علیه مسألة منه علی ان یعلم انها منه قدرة تامة فکاْنه قد علم ذلك ولم یرد انه بمجرد تصور العلم برسمه قد حصل له بالفعل العلم بتمیز مسائله من غیرها حتی یرد علیه انه خلاف الواقع اذ لیس کل من تصور علم المنطق بما ذکرنا حصل له العلم بالفعل بکل مسألة تورد علیه انها منه.

ترجمه: قوله وہ اجمالی طور پر اس کے جمیع مسائل سے واقف ہوجائے گا **اقول** اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے علم نحو کا بایں طور تصور کیا کہ علم نحو ایسے اصول کا علم ہے جس سے کلمہ کے آخری احوال کی بحیثیت معرب اور مبنی کے معرفت ہوتی ہے تو اسے ایک قضیہ کلیہ معلوم ہوجائے گا اور وہ یہ ہے کہ مسائل نحو میں سے ہر ہر مسئلے کا اس معرفت میں دخل ہے اب جب اس کے روبرو نحو کا کوئی خاص مسئلہ لایا جائے گا تو وہ اسی قضیہ کلیہ کی بنا پر یہ جاننے پر قادر ہوجائے گا کہ یہ مسئلہ علم نحو کا ہے بایں طور کہ وہ کہے گا "اس مسئلہ کا کلمہ کے معرب اور مبنی ہونے کی معرفت میں دخل ہے" "اور ہر وہ مسئلہ جو ایسا ہو وہ علم نحو کا مسئلہ ہے" "پس یہ مسئلہ علم نحو کا ہے" اسی طرح جب کسی نے علم منطق کا اس طرح تصور کیا کہ وہ ایک ایسا آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے تو اسے یہ قاعدۂ کلیہ معلوم ہوجائے گا کہ اس کے ہر مسئلہ کا خطائی الفکر سے بچانے میں دخل ہے اور اسی سے وہ اس کے مسائل کے جاننے اور مسائل کو جمیع ماعدا سے ممتاز کرنے پر بخوبی قادر ہو جائے گا حاصل یہ ہے کہ جب کسی نے علم کا برسمہ تصور کرلیا تو اسے اس کے خاصہ کی شناخت ہوگئی اور یہ معلوم ہوگیا کہ اس کے ہر مسئلہ کا اس خاصے میں دخل ہے اور جب اس کے سامنے اس علم کا کوئی خاص مسئلہ لایا جائے گا اسی خاصے سے وہ یہ جاننے پر مکمل طریقے سے قادر ہوجائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے پس گویا اسے اس علم کی معرفت ہوگئی اور شارح نے یہ مراد نہیں لیا ہے کہ محض علم کے برسمہ تصور سے مسائل کی جمیع ماعدا سے تمیز بالفعل حاصل ہوجاتی ہے کہ ان کے قول پر اعتراض وارد ہو کہ یہ حقیقت کے برخلاف ہے اس لیے کہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ شخص جس نے مذکورہ طریقہ پر علم منطق کا تصور کرلیا

اسے ہر اس مسئلہ کے بارے میں جو اس کے سامنے لایا جائے بالفعل یہ علم ہو جائے کہ یہ اسی علم کا مسئلہ ہے۔

تشریح:

قوله وقف علی جمیع مسائله اجمالا اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ شارع فی العلم جب علم کا برسمہ تصور کر لیتا ہے تو وہ علم کے جمیع مسائل سے اجمالا واقف ہو جاتا ہے جیسے کہ جب کسی نے انسان کا برسمہ تصور کیا کہ انسان حیوان ضاحک ہے یا حیوان کاتب ہے تو وہ انسان کے جمیع افراد سے اجمالا واقف ہو جاتا ہے یعنی انسان کے جمیع افراد کا اسے علم اجمالی حاصل ہو جاتا ہے۔

اقول اراد به ان من تصور: اس عبارت سے میر صاحب نے ایک سوال مقدر کو دفع کیا ہے سوال یہ ہے کہ شارح نے یہ کیوں کر کہہ دیا کہ شارع فی العلم کو علم کے تصور برسمہ سے علم کے جمیع مسائل سے واقفیت ہو جاتی ہے جب کہ علم کے جمیع مسائل سے بالفعل واقفیت ممتنع ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس قول سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ علم کے تصور برسمہ سے علم کے جمیع مسائل کا بالفعل علم ہو جاتا ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ شارع فی العلم کو علم کے برسمہ تصور سے علم کے جمیع مسائل کے حصول کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کے اندر اس بات کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ علم کے جمیع مسائل کو اس کے جمیع ماعدا سے تمیز کر لے مثلاً کسی شخص نے علم نحو کا برسمہ تصور کیا کہ علم نحو ایسے اصول کا جاننا ہے جس سے اسم، فعل، حرف کے آخری احوال کی بحیثیت معرب اور مبنی کے معرفت ہوتی ہے اس سے اس کے ذہن میں علم نحو کے تعلق سے ایک قاعدہ کلیہ مرتسم ہو جائے گا کہ علم نحو کے ہر ہر مسئلہ کا کلمہ کے آخری احوال کی معرفت میں دخل ہے اب جب اس کے سامنے کوئی مسئلہ آئے گا تو وہ دیکھے گا کہ اس مسئلہ کا اس معرفت میں دخل ہے یا نہیں اگر دخل ہے تو وہ جان لے گا کہ یہ مسئلہ علم نحو کا ہے مثلاً وہ قیاس یوں مرتب کرے گا "اس مسئلہ کا کلمہ کے معرب اور مبنی ہونے کی معرفت میں دخل ہے" "اور ہر وہ مسئلہ جس کا اس معرفت میں دخل ہو وہ علم نحو کا مسئلہ ہے" "پس یہ مسئلہ علم نحو کا مسئلہ ہے، اسی طرح اگر کسی کو علم منطق کا تصور برسمہ حاصل ہو جائے کہ منطق اس آلۂ قانونیہ کا نام ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتی ہے اس سے اس کے ذہن میں یہ قاعدہ کلیہ آجائے گا کہ منطق کے ہر مسئلہ کا عصمت عن الخطائی الفکر میں دخل ہو گا اب جب اس کے سامنے کوئی مسئلہ پیش کیا جائے گا تو دیکھے گا کہ اس مسئلہ کا ذہن کو خطائی الفکر سے بچانے میں دخل ہے یا نہیں اگر دخل ہے تو اسے اس کا اذعان ہو جائے گا کہ یہ منطق کا مسئلہ ہے اور یہاں بھی وہ مذکورہ طریقے پر قیاس کی ترتیب دے گا۔

مثلاً "اس مسئلہ کا عصمت عن الخطائی الفکر میں دخل ہے" "اور ہر وہ مسئلہ جس کا عصمت عن الخطائی الفکر میں دخل ہو وہ منطق کا مسئلہ ہے" "پس یہ مسئلہ منطق کا ہے"۔

حاصل یہ ہے کہ جس شخص کو علم کا تصور برسمہ حاصل ہو جاتا ہے تو اسے اس علم کا خاصہ معلوم ہو جاتا ہے اب جب

اس کے حضور میں کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا ہے تو وہ دیکھتا ہے کہ وہ خاصہ اس مسئلہ میں موجود ہے یا نہیں اگر موجود ہے تو وہ سمجھ جاتا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق اسی خاص علم سے ہے جس کا یہ خاصہ ہے کیوں کہ جب یہ اس خاص علم کا خاصہ ہے تو کسی اور علم سے اس کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے۔

ولم یرد انه بمجرد تصور العلم: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علم کے جمیع مسائل سے اجمالا واقف ہونے کا یہی مطلب ہے کہ شارع فی العلم میں یہ قوت اور صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ مذکورہ بالا طریقہ سے وہ علم کے جمیع مسائل سے اجمالا واقف ہو سکتا ہے شارح کی یہ مراد نہیں ہے کہ وہ بالفعل علم کے جمیع مسائل سے واقف ہو جاتا ہے لہذا اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خلاف واقعہ بات ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں پر جمیع مسائل کے علم سے علم بالقوۃ مراد ہے نہ کہ علم بالفعل۔

-*-*-*-*-*-

قوله لكان طلبه عبثا **اقول** يعنى ان الشروع فى العلم فعل اختيارى فلا بدمن ان يعلم اولا ان لذلك العلم فائدة ما والا لامتنع الشروع فيه كما بين فى موضعه ولا بد من ان يكون تلك الفائدة معتدة بها نظرا الى المشقة التى تكون للمشتغلين فى تحصيل ذلك العلم والا لكان شروعه فيه وطلبه له مما يعد عبثا عرفا وبذلك يفتر جده فيه قطعا ولا بد ان يكون تلك الفائدة هى الفائدة التى تترتب على ذلك العلم اذلو لم تكن اياها لربما زال اعتقاده بعد الشروع فيه لعدم المناسبة بينهما فيصير سعيه فى طلبه عبثا فى نظره واما اذا علم الفائدة المعتدة بها المرتبة عليه فانه يكمل رغبته فيه ويبالغ فى تحصيله كما هو حقه ويزداد ذلك الاعتقاد بعد الشروع بواسطة مناسبة مسائله لتلك الفائدة.

ترجمہ: قوله تو اس کا طلب کرنا لغو ہوگا **اقول** یعنی شروع فی العلم ایک فعل اختیاری ہے لہذا اولا یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس علم کا کوئی نہ کوئی فائدہ ہے ورنہ شروع فی العلم ممتنع ہو جائے گا جیسا کہ اس کی جگہ (علم حکمت) میں بیان کیا گیا ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فائدہ معقول ہو اس مشقت کے پیش نظر جو تحصیل علم میں لگے رہنے والوں کو ہوتی ہے ورنہ اس علم کا شروع کرنا اور اس کو طلب کرنا عرفا لغو شمار ہوگا اور طلب علم میں اس کی کوشش ماند پڑ جائے گی اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فائدہ معتقدہ وہی فائدہ ہو جو اس علم پر مرتب ہوتا ہے اس لیے کہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو دونوں کے مابین عدم مناسبت کی وجہ سے علم کے شروع کرنے کے بعد طالب کا اعتقاد اس سے ختم ہو جائے گا جس سے خود اس کی نگاہ میں اس کی طلب رائیگاں ہو جائے گی لیکن جب اسے یہ علم ہو گا کہ وہ معقول فائدہ اس علم پر مرتب ہو رہا ہے تو اس کی رغبت طلب علم میں درجہ کمال کو پہنچ جائے گی اور وہ کما حقہ اس کی تحصیل میں لگ جائے گا اور مسائل علم کی اس فائدے سے مناسبت کی بنا پر

شروع کرنے کے بعد اس کے اعتقاد میں اضافہ ہو جائے گا۔

تشریح:

قولہ لکان طلبہ عبثا اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ شارع فی العلم کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ شروع فی العلم سے پہلے وہ اس علم کی غرض وغایت کا ادراک کرلے ورنہ اس کی کوشش اور طلب لغو ہو جائے گی۔

اقول یعنی ان الشروع فی العلم : بندے کے ارادے اور اختیار کے تحت جو فعل داخل ہوتا ہے اسے فعل اختیاری کہتے ہیں بندہ چاہے تو اسے کرے چاہے تو نہ کرے فعل اختیاری کا ضابطہ یہ ہے کہ صدور فعل سے پہلے فاعل کے ذہن میں اس کے فائدے کا تصور ضروری ہے یعنی صدور فعل سے پہلے فاعل کو یہ جان لینا ضروری ہے کہ ہم جس فعل کی طرف پیش قدمی کرنے والے ہیں اس کا یہ خاص فائدہ ہے۔

میر صاحب فرماتے ہیں کہ شروع فی العلم بھی ایک فعل اختیاری ہے شارع فی العلم چاہے تو علم شروع کرے اور چاہے تو نہ کرے لہذا شارع فی العلم کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ شروع فی العلم سے پہلے وہ یہ جان لے کہ جو علم ہم شروع کرنے جارہے ہیں اس کا یہ خاص فائدہ ہے اگر ایسا نہیں ہوگا تو شروع فی العلم ممتنع ہو جائے گا وجہ یہی ہے کہ فعل اختیاری کا صدور فاعل مختار سے اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ اس کے ذہن میں اس کا کوئی نہ کوئی فائدہ متصور نہ ہو جائے اسی کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایک ایسا فائدہ ہو جس کی وقعت اور اہمیت ہو اور اسے قدر کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہو اس لیے کہ ایک طالب علم کو طلب علم میں شدید مشقتیں در پیش ہوتی ہیں انتہائی صبر آزما حالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ فائدہ اہم ہو معقول ہو ورنہ طلب علم میں وہ جو محنت کر رہا ہے اس میں کافی حد تک کمی پیدا ہو جائے گی اور اس کے عزائم اور ارادے ڈھیلے پڑ جائیں گے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے ذہن میں اس علم کا جو مخصوص فائدہ متصور ہے وہ فائدہ اس علم سے حاصل بھی ہو رہا ہو ورنہ اس علم سے اس کا اعتقاد ختم ہو جائے گا اور اس کی تحصیل سے وہ خود کو الگ کرلے گا مثلاً شارع فی العلم کے ذہن میں یہ مقصد کار فرما ہے کہ ہم ایک ماہر فیزیشین (Physician) ڈاکٹر ہو جائیں اب اس مقصد بر آری کے لیے اس نے مدرسے میں داخلہ لے لیا اور منطق کی کتابیں پڑھنی شروع کر دی کبریٰ پڑھا، مرقات پڑھا، شرح تہذیب بھی پڑھ ڈالا لیکن بدن انسان سے متعلق اب تک اسے کچھ بھی علم نہیں ہو سکا کسی کتاب میں یہ بحث نہیں آئی کہ انسانی جسم میں کتنی ہڈیاں ہیں قلب، جگر اور گردے کے افعال کیا ہیں اور انسانی جسم میں ان کا فائدہ کیا ہے امراض، اسباب، علامات اور علاج سے متعلق اسے کچھ بھی نہیں بتایا جا رہا ہے ظاہر ہے کہ اب اس کا کیا حال ہوگا اس کی کوشش میں صرف فتور ہی نہیں پیدا ہوگا بلکہ اس علم سے اب اس کا اعتقاد ہی اٹھ جائے گا اور تھک ہار کر بیٹھ جائے گا اس کے برخلاف اگر وہ فائدہ معتقدہ اسے حاصل ہو رہا ہے مثلاً اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے طب کی کتابیں شروع کر دیں اب اس کے سامنے بدن انسان کے احوال کی بحث آرہی ہے اعضاے مفردہ اور مرکبہ کے بارے میں اسے بتایا جا رہا ہے آنکھ، کان،

ناک، پھیپھڑے اور دل کی تشریح کی بحث اسے پڑھائی جا رہی ہے امراض واسباب وعلامت کے بارے میں اسے معلومات فراہم ہو رہی ہیں حفظان صحت کے مباحث بھی اس کے سامنے آرہے ہیں مخصوص امراض کی دوائیں کیا ہیں اس کا بھی اسے علم ہو رہا ہے اب جب وہ دیکھے گا کہ وہ فائدہ اسے حاصل ہو رہا ہے تو اس کی رغبت تحصیل علم میں درجۂ کمال کو پہنچ جائے گی اور وہ اپنے ہدف کو حاصل کرنے کے لیے دن رات ایک کر دے گا اور محنت میں کسی طرح کی کوئی کمی نہیں آنے دے گا لہذا یہ ضروری ہے کہ جو فائدہ اس کے ذہن میں متصور ہے اس میں اور اس علم میں مکمل طریقے سے یکسانیت اور مناسبت بھی ہو۔

-*-*-*-*-*-

قوله فلان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات **اقول** وَذلك لان المقصد من العلوم بيان احوال الاشياء وَمعرفة احكامها.

فاذا كان طائفة من الاحوال والاحكام متعلقة بشئ واحدا وباشياء متناسبة وطائفة اخرى منها متعلقة بشئ اخرا واشياء متناسبة اخرى كانت كل واحدة منهما علما براسها ممتازة عن صاحبها ولو كانتا متعلقين بشئ واحد من جهةٍ واحدة او باشياء متناسبة من جهة واحدة لكانتا علما واحدا اولم يستحسن عد كل واحد منهما علما على حدةٍ.

ترجمه: قوله علوم کا باہمی امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے **اقول** علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے اس لیے ہوتا ہے کہ علوم کی تدوین کا مقصد اشیا کے احوال کا بیان اور ان کے احکام کی معرفت ہے تو جب احوال و احکام کا ایک حصہ کسی ایک شی یا چند مناسب اشیا سے متعلق ہوگا اور احوال واحکام کا دوسرا حصہ کسی دوسری شی یا دیگر مناسب اشیا سے متعلق ہوگا تو احوال واحکام کے دونوں حصوں میں سے ہر حصہ ایک دوسرے سے الگ ہوکر ایک مستقل علم ہوگا اور اپنے مقابل سے ممتاز ہوگا اور اگر دونوں حصے کسی ایک شی سے یا چند مناسب اشیا سے ایک ہی جہت سے متعلق ہوں گے تو دونوں حصے ایک ہی علم ہوں گے اور اس صورت میں انہیں الگ الگ علم شمار کرنا بہتر نہیں ہوگا۔

تشریح:

قوله فلان تمايز العلوم اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ شارع فی العلم کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ شروع فی العلم سے پہلے وہ یہ جان لے کہ اس علم کا موضوع کیا ہے اس لیے کہ علوم کا باہمی امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے۔

اقول وذلك لان المقصود: اس عبارت سے فاضل محقق سید السند نے اس کی وضاحت کی ہے کہ علوم کا باہمی امتیاز موضوعات کے امتیاز سے کیوں کر ہوتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ علوم کی تدوین اور وضع کا مقصد اشیا کے احوال واحکام کا بیان اور ان کی معرفت ہے لہذا جب اشیا کے

احوال واحکام کا ایک حصہ کسی امر واحد سے متعلق ہوگا جیسے کہ علم الحساب میں عدد ہے کیوں کہ علم الحساب میں صرف عدد کے احوال و عوارضات سے بحث ہوتی ہے یا متعدّد امور سے متعلق ہوگا لیکن اس تقدیر پر ضروری ہے کہ وہ سب ایک دوسرے کے مناسب ہوں اور ان سب کا اشتراک کسی امر واحد میں ہو جیسے کہ منطق کے موضوعات ہیں کہ وہ سب کے سب ایصال الی المطلوب میں مشترک ہیں خواہ وہ امر واحد ذاتی ہو جیسے کہ علم ہندسہ [1] میں جسم تعلیمی، خط اور سطح کا اشتراک مقدار میں ہوتا ہے یا وہ امر واحد عرفی ہو جیسے کہ ادلہ اربعہ (کتاب و سنت، اجماع اور قیاس) کا اشتراک استباط احکام میں ہوتا ہے اسی طرح اشیا کے احوال واحکام کا دوسرا حصہ کسی دوسرے امر واحد سے یا متعدّد امور متناسبہ مشترکہ سے متعلق ہو تو اس تقدیر پر اشیا کے احوال واحکام کے یہ دونوں حصے الگ الگ علم قرار پائیں گے اور ایک دوسرے سے منفرد اور مقابل ہوں گے حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں ایک ہی علم نہیں ہوں گے اور اگر اشیا کے احوال واحکام کے دونوں حصے کسی امر واحد سے یا متعدّد امور متناسبہ سے ایک ہی جہت سے متعلق ہوں تو اب دونوں ایک ہی علم ہوں گے اس صورت میں انھیں الگ الگ علم شمار کرنا مستحسن نہیں ہے اور اگر دونوں حصے متعدّد امور سے الگ الگ جہتوں سے متعلق ہوں تو وہ ایک دوسرے سے مختلف دو الگ الگ علم ہوں گے۔

اس سلسلے میں اگر آپ مزید تحقیق کے طالب ہیں تو قطبی کے اخیر میں اجزاے علوم کی بحث میں موضوع کی بحث دیکھیے۔

-*-*-*-*-*-

واعلم ان الواجب علی الشارع فی العلم ان یتصوره بوجهٍ ما والالامتنع الشروع فیه واما تصوره برسمه فانما یجب لیکون شروعُه فیه علی بصیرة وان یعتقد ان لذلك العلم فائدةً مخصوصة تترتب علیه سواء کان ذلك الاعتقاد جازما اوغیر جازم مطابقا للواقع اولا واما الاعتقاد بما هو فائدته وغرضه فی الواقع فانما یجب لك لئلا یکون سعیه فی تحصیله مما یعد عبثا علی ما مر ولیزداد سعیه فی تحصیله اذا کانت تلك الفائدة مهمة له واما معرفته بان موضوعه ای شئ هو فلیست بواجبة للشروع بل هی لزیادة البصیرة فی الشروع فقوله لم یتمیز العلم المطلوب عنده ولم یکن له بصیرة فی طلبه ارادبه انه لم یتمیز زیادة تمیز ولم یکن له زیادة بصیرة لان التمیز والبصیرة قد حصلا له بتصوره برسمه.

ترجمہ: اور تم یہ جان لو کہ شارع فی العلم پر علم کا تصور بوجہ ما ضروری ہے ورنہ شروع فی العلم ممتنع ہو جائے گا اور رہ گیا علم کا تصور برسمہ تو یہ اس لیے ضروری ہے تاکہ شروع علی وجہ البصیرت حاصل ہو جائے اور اسے یہ اعتقاد کر لینا بھی

(۱)۔**علم ہندسہ:** علم ریاضی کی وہ شاخ ہے جو اجسام کی جسامت، حقیقت اور سطوح وزوایا کے تعلقات یا ان کی پیمائش کو ظاہر کرے۔ یا وہ علم ہے جس سے معرفت اشکال و مقادیر اشیا کی واقفیت حاصل ہو یا وہ علم ہے جس سے اعداد ور توم کا علم ہو۔ (فرہنگ آصفیہ)

ضروری ہے کہ اس علم کا ایک خاص فائدہ ہے جو اس علم پر مرتب ہوتا ہے خواہ وہ اعتقاد جازم ہو یا جازم نہ ہو واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اور رہا یہ اعتقاد کہ اس علم کا دوسرا فائدہ اور اس کی غرض واقعی کیا ہے تو اس لیے ضروری ہے تاکہ طلب علم میں اس کی سعی رائیگاں نہ شمار کی جائے جیسا کہ بیان کیا گیا اور تاکہ تحصیل علم میں اس کی دوڑ دھوپ میں اضافہ ہو جائے جب کہ وہ فائدہ اس کے لیے کار مشکل اور دشوار ہوگا لیکن اس چیز کی معرفت کہ اس علم کا موضوع کیا ہے تو یہ شروع فی العلم کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ یہ زیادتی بصیرت فی الشروع کے لیے ہے اس تقدیر پر شارح کے قول کہ "علم مطلوب شارع کے نزدیک ممتاز نہیں ہوگا اور طالب علم میں اسے بصیرت نہیں ہوگی" اس سے مراد یہ ہے کہ زیادتی تمیز نہیں ہوگی اور اسے زیادتئ بصیرت نہیں حاصل ہوگی اس لیے کہ علم کے تصور برسمہ سے نفس تمیز اور بصیرت شارع فی العلم کو حاصل ہوگئی ہے۔

تشریح:

واعلم ان الواجب اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے علم کا تصور بوجہ ما یا تصور برسمہ ضروری ہے اور اسے یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ اس علم کا ایک مخصوص فائدہ ہے اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ شارع اس بات کا علم و ادراک کرے کہ اس علم کا موضوع کیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ شروع فی العلم تین امور پر موقوف ہے (۱) علم کا تصور بوجہ ما یا تصور برسمہ (۲) علم کی غرض و غایت (۳) علم کا موضوع لیکن حیثیت توقف ان میں یکساں نہیں ہے اس کی وضاحت کے لیے میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے یہ ضروری ہے کہ وہ اس علم کا تصور بوجہ ما کر لے ورنہ شروع فی العلم ممتنع ہو جائے گا اس لیے کہ عدم تصور بوجہ ما کی صورت میں طلب مجہول مطلق لازم آئے گی جو کہ محال ہے لہذا اس میں توقف "لولاہ لامتنع" کا توقف ہوگا رہ گیا تصور برسمہ تو یہ اس لیے ضروری ہے تاکہ طلب علم میں اسے بصیرت حاصل ہو جائے اس لیے ضروری نہیں ہے کہ اگر تصور برسمہ نہیں کرے گا تو شروع فی العلم ہی محال ہو جائے گا۔

وان يعتقد ان لذلك العلم: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شارع فی العلم کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شروع فی العلم سے پہلے یہ اعتقاد کرے کہ اس علم کا ایک خاص فائدہ ہے یعنی یہ اعتقاد کرے کہ اس علم کی یہ علت غائی ہے جو بطور خاص اس علم پر مرتب ہوتی ہے خواہ اس کا اعتقاد جازم ہو یعنی جانب مخالف کا اس میں کوئی احتمال نہ ہو یا جازم نہ ہو نفس الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

واما الاعتقاد بما هو فائدته: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے یہ اعتقاد بھی ضروری ہے کہ فائدۂ مخصوصہ اور علت غائی کے علاوہ نفس الامر میں اس علم کے اور دیگر کیا کیا اہم فائدے ہیں گویا کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے دو طرح کے فائدوں کا اعتقاد ضروری ہے ایک تو یہ کہ اس علم کی علت غائی کیا ہے اور بطور خاص اس کا کیا فائدہ ہے جو اس علم پر مرتب ہوتا ہے اس کی علت میر صاحب نے

اس عبارت "لئلا يكون سعيه فی تحصيله مما يعد عبثا على مامر" سے بیان کی ہے اور ثانی یہ کہ فائدہ مخصوصہ کے علاوہ اس علم کے اور کون کون سے اہم فائدے ہیں اس کی علت میر صاحب نے "وليزداد سعيه فی تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة له" سے بیان کی جس کا حاصل یہ ہے کہ شارع فی العلم کے لیے یہ اعتقاد بھی ضروری ہے کہ اس علم سے اور کیا کیا منفعتیں اور فائدے ہیں تاکہ طلب علم میں اس کی جو محنت اور کوشش ہے اس میں مزید اضافہ ہو جائے اور اس کی دوڑ دھوپ بڑھ جائے کیوں کہ جب وہ دیکھے گا کہ اس علم کے اور بھی فلاں فلاں فائدے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ جدو جہد اور کرے گا۔

واما معرفته بان موضوعه: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شارع فی العلم کے لیے شروع فی العلم سے پہلے اس کا علم وادراک بھی ضروری ہے کہ اس علم کا موضوع کیا ہے کیوں کہ علوم کا باہمی امتیاز موضوع سے ہی ہوتا ہے لیکن موضوع کی معرفت شروع فی العلم کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ زیادتی بصیرت فی الشروع کے لیے ضروری ہے۔

فقوله لم يتميز العلم المطلوب: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ علوم کے مابین امتیاز اور طلب علم میں بصیرت کا فائدہ علم کے تصور برسمہ سے ہو جاتا ہے تو پھر شارح نے یہ کیوں فرمایا کہ علوم کے مابین امتیاز موضوع کے علم سے ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ موضوع کے علم سے علوم کے مابین نفس امتیاز اور نفس بصیرت حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ موضوع کے علم سے علوم کے مابین زیادتی تمیز اور زیادتئ بصیرت حاصل ہوتی ہے کیوں کہ نفس امتیاز اور نفس بصیرت کا فائدہ علم کے تصور برسمہ سے ہی ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدۃ ما میں توقف لولاہ لامتنع کا ہے اور یہ شروع فی العلم کے لیے موقوف علیہ تام ہیں اور تصور برسمہ، موضوع اور تعریف بالحد میں توقف مصحح دخول فا کا ہے۔

---*---*---*---*---

وقد تحقق بما تقرر ان مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلثة اشياء احدها تصور العلم بوجه ما اوبرسمه وثانيها التصديق بفائدته وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه والاولى ان يجعل مباحث الالفاظ ايضا من المقدمة لتوقف استفادة العلم وافادته على معرفة احوال الالفاظ الا ان المصنف اوردها فی صدر المقالة الاولى وقد يجعل من المقدمة ايضا بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته بأسمه والاشارة الى مسائله اجمالا فهذه امور تسعة ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تميزه عند الطالب ولزيادة بصيرة فی طلبه وواحد منها متعلق بطريق افادته واستفادته اعنی

مباحث الالفاظ والاحسن ان یذکر کلها اولا وقد یکتفی ببعضها ولا حجر فی شیء من ذلک اذلا ضرورۃ هناک الا فی التصور بوجه ما والتصدیق بفائدۃ ما کما بیناه ولذلک قال بعضهم الاولیٰ ان یفسر المقدمة بما یعین فی تحصیل الفن المطلوب۔

ترجمہ: گزشتہ بیان سے ثابت ہو گیا کہ مقدمۃ العلم میں یہاں (اس رسالہ) تین چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) علم کا تصور بوجہ ما (۲) علم کے فائدے کی تصدیق (۳) علم کے موضوع کی تصدیق اور بہتر یہ ہے کہ مباحث الفاظ کو بھی مقدمۃ العلم میں داخل کر دیا جائے اس لیے کہ علم کا افادہ اور استفادہ لفظ کے احوال کی معرفت پر موقوف ہے لیکن مصنف نے مباحث الفاظ کو مقالہ اولی کے شروع میں بیان کیا ہے اور کبھی مقدمۃ العلم میں درج ذیل چیزوں کو بھی بیان کیا جاتا ہے علوم کے مابین علم کی قدر و منزلت کا بیان، علم کے شرف کا بیان، علم کے واضع کا بیان، وجہ تسمیہ کا بیان، علم کے مسائل کی طرف اجمالا اشارہ یہ کل نو ۹ر امور ہوئے ان میں سے آٹھ ۸ر علم مطلوب سے متعلق ہیں اور طالب علم کے نزدیک زیادتی تمیز اور طلب علم میں زیادتی بصیرت کا باعث ہیں اور ایک یعنی مباحث الفاظ کا تعلق علم کے افادہ اور استفادہ سے ہے اور احسن طریقۂ تعلیم یہ ہے کہ اولاً سب کو ذکر کر دیا جائے اور کبھی بعض کے ذکر پر ہی اکتفا کر لیا جاتا ہے اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ یہاں پر صرف علم کے تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدۃ ما کی حاجت ہے جیسا کہ ہم نے اسے بیان کر دیا ہے اسی بنا پر بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ مقدمہ کی یہ تفسیر کی جائے۔ مقدمہ "وہ علم ہے جو فن مطلوب کی تحصیل میں معاون ہو"۔

تشریح:

والاولیٰ ان یجعل اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ مصنف نے اپنے رسالے کے مقدمہ میں تین چیزیں ذکر کی ہیں (۱) علم کا تصور بوجہ ما یا تصور برسمہ (۲) علم کے فائدے کی تصدیق (۳) علم کا موضوع لیکن بہتر یہ ہے کہ (۴) مباحث الفاظ کو بھی مقدمۃ العلم میں بیان کیا جائے اس لیے کہ معنی کا افادہ اور استفادہ لفظ کے احوال کی معرفت پر ہی موقوف ہے اور مقدمۃ العلم میں درج ذیل امور کو بھی بیان کر دینا چاہیے (۵) دیگر علوم کے مابین مطلوبہ علم کا مقام اور رتبہ کیا ہے تاکہ طالب علم کو یہ معلوم ہو جائے کہ کن علوم پر اس علم کی تقدیم ضروری ہے اور کن علم سے اسے موخر کرنا ضروری ہے (۶) مطلوبہ علم کی شرافت اور اس کی فضیلت کن وجوہات کی بناء پر ہے اس میں ضابطہ یہ ہے کہ جس علم کے دلائل اقوی اور غرض و غایت زیادہ نفع بخش ہوتی ہے وہ اشرف علوم قرار پاتا ہے (۷) اس علم کا واضع کون ہے (۸) اس علم کی وجہ تسمیہ کیا ہے مثلاً قوانین منطق کو منطق کیوں کہا جاتا ہے (۹) اس علم میں جو مسائل زیر بحث آنے والے ہیں ان کی طرف اجمالا اشارہ۔

والاحسن ان یذکر: اس عبارت سے یہ بتایا گیا ہے کہ سب سے بہتر طریقۂ تعلیم یہ ہے کہ شروع فی العلم سے پہلے مذکورہ امور پر روشنی ڈالی جائے تاکہ مطلوبہ علم کے تعلق سے طالب علم پر کوئی گوشہ مخفی نہ رہنے پائے لیکن کبھی ان میں سے فقط بعض کے ذکر پر ہی اقتصار کر لیا جاتا ہے اس میں بھی کوئی حرج اس لیے نہیں ہے کہ شروع فی العلم کے لیے فقط دو

چیزیں ضروری ہیں (۱) علم کا تصور بوجہ ما (۲) تصدیق بفائدۃ ما۔

بہر حال مقدمۃ العلم میں چھ اور چیزیں بھی مذکور ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے مقدمۃ العلم کی یہ تعریف کی ہے "جو طلب علم میں معاون و مددگار ہو"۔

-*-*-*-*-*-

قوله ولما كان بيان الحاجة الى المنطق **اقول** وذلك لان بيان الحاجة الى المنطق هو ان يبين ان الناس فى اى شىء محتاجون اليه فذلك الشىء يكون غايته وغرضه ويحصل بذلك معرفة العلم بغايته وهى تصوره برسمه واما بيان ماهية العلم فلا يستلزم بيان الحاجة لجواز ان يكون رسمه بشئ اخر دون غايته فصار بيان الحاجة اصلا متضمنا لبيان الماهية برسمها فلذلك اوردهما المصنف فى بحث واحد وابتدأ ببيان الحاجة فشرع فى تقسيم العلم الى قسميه اعنى التصور والتصديق لتوقفه عليه فان قلت لا حاجة فيه الى هذا التقسيم بل يكفى ان يقال العلم ينقسم الى ضرورى ونظرى الى اخر المقدمات قلت المقصود بيان الحاجة الى علم المنطق بقسميه اعنى الموصل الى التصور والموصل الى التصديق فلو لم يقسم العلم اولا الى التصور والتصديق ولم يبين ان فى كل واحد منهما ضروريا ونظريا يمكن اكتسابه من الضرورى لجاز ان يكون التصورات مثلا باسرها ضرورية فلا حاجة اذن الى الموصل الى التصور فلا يثبت الاحتياج الى جزأى المنطق معا وقد عرفت ان المقصود ذلك.

ترجمہ: قوله اور جب منطق کی ضرورت کا بیان **اقول** اور ایسا اس لیے ہے کہ منطق کی ضرورت کا بیان یہ ہے کہ جس شی میں لوگ منطق کے محتاج ہیں اسے بیان کر دیا جائے وہی شی منطق کی غرض وغایت ہوگی اور اس سے علم منطق کی غرض وغایت کے ذریعہ معرفت حاصل ہو جائے گی اور یہ منطق کا برسمہ تصور ہے لیکن علم منطق کی ماہیت برسمہ تو یہ بیان حاجت کو مستلزم نہیں ہے اس امکان کی وجہ سے کہ منطق کی رسم کسی دوسری شی کے ذریعہ ہو اس کی غرض و غایت سے نہ ہو پس منطق کا بیان حاجت منطق کے بیان ماہیت برسمہ کو اصلا متضمن ہو گیا اسی لیے مصنف نے ان دونوں کو ایک بحث میں ذکر کیا اور بیان حاجت سے بحث کا آغاز کیا ہے پس اس بحث کو علم کی دونوں قسموں تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم سے شروع کیا بیان حاجت کے تقسیم علم پر موقوف ہونے کی وجہ سے پس اگر تم کہو کہ بیان حاجت میں اس تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ دیگر مقدمات کے ساتھ یہ کہنا کافی ہے کہ علم ضروری اور نظری کی طرف منقسم ہوتا ہے میں کہوں گا کہ اس کی دونوں قسمیں موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق کے ساتھ منطق کی حاجت کا بیان مقصود ہے پس اگر پہلے منطق کی تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم نہ کی جائے اور یہ نہ بیان کیا جائے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ضروری اور نظری

ہیں اور ضروری سے نظری کا اکتساب ممکن ہے تو ممکن ہے کہ سارے تصورات ضروری ہوں اس تقدیر پر موصل الی التصور کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی تو منطق کے دونوں جز (معرف اور حجت) کی طرف ایک ساتھ احتیاج ثابت نہیں ہوگی۔

تشریح:

قوله ولما كان بيان الحاجة اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ بیان حاجت الی المنطق سے رسم منطق کا بھی علم ہو جاتا ہے اس لیے ماتن نے ان دونوں کو ایک بحث میں ذکر کیا ہے اور موضوع کے بیان کے لیے الگ سے ایک بحث قائم کی ہے۔

اقول وذلك لان بيان الحاجة ماتن نے مقدمۃ العلم میں تین چیزیں بیان کی ہیں رسم منطق، بیان حاجت، موضوع، اور طریقۂ بیان یہ اختیار کیا ہے کہ رسم منطق اور بیان حاجت کو ایک بحث میں ذکر کیا ہے اور بیان موضوع کے لیے الگ سے بحث قائم کی ہے اب اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ ماتن نے تینوں کو الگ الگ بحث میں کیوں نہیں بیان کیا شارح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بیان حاجت الی المنطق سے رسم منطق کی بھی معرفت ہو جاتی ہے اس لیے ماتن نے دونوں کو ایک بحث میں ذکر دیا ہے اور موضوع کا چوں کہ ان میں سے کسی کے ساتھ اتصال نہیں ہے اس لیے اسے الگ سے بیان کیا ہے۔

میر صاحب اس عبارت سے اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ بیان حاجت الی المنطق سے رسم منطق کا علم کیسے ہو جاتا ہے فرماتے ہیں کہ بیان حاجت الی المنطق کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں لوگ منطق کے محتاج ہیں اسے بیان کر دیا جائے وہی بیان کردہ چیز منطق کی غرض وغایت ہوگی مثلا نظر و فکر میں غلطی ہوتی ہے اس غلطی سے بچنے کے لیے ایک قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ عصمت عن الخطائی الفکر میں لوگ منطق کے محتاج ہیں لہذا اس سے معلوم ہو گیا کہ عصمت عن الخطائی الفکر ہی منطق کی غرض وغایت ہے اسی سے منطق کی تعریف بالغایت بھی معلوم ہو گئی یعنی منطق وہ آلہ قانونیہ ہے جو ذہن کو غور و فکر کی غلطی سے بچاتا ہے اور علم کی تعریف بالغایت ہی علم کا تصور برسمہ کہلاتا ہے اس لیے کہ شی کی جو غرض وغایت ہوتی ہے وہ شی کی ماہیت اور حقیقت سے خارج ہوتی ہے اور معرِّف اگر معرَّف کی ماہیت سے خارج ہو تو اس تعریف پر رسم کا اطلاق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ تعریف بالخاصہ پر رسم کا اطلاق ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ منطق کا بیان حاجت، رسم منطق کو مستلزم ہے لیکن رسم منطق بیان حاجت الی المنطق کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ رسم منطق کا بیان اس کی غرض وغایت کے ذریعہ نہ کیا جائے کسی دیگر شی کے ذریعہ کیا جائے مثلا منطق کی رسم یوں بیان کی جائے کہ منطق وہ علم ہے جس میں معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ سے بحث کی جائے لہذا اس تقدیر پر رسم منطق بیان حاجت الی المنطق کو مستلزم نہیں ہوگی بہر حال دونوں کے مابین استلزام پا لیا گیا گو کہ ایک ہی جانب سے پایا گیا اس لیے مصنف نے دونوں کو ایک بحث میں ذکر کیا ہے اور موضوع کا کسی کے ساتھ اتصال اور استلزام نہیں ہے اس لیے اس کے لیے الگ سے بحث قائم کی ہے اور بحث کا آغاز تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم سے کیا ہے اس

لیے کہ منطق کی حاجت کا بیان تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم پر موقوف ہے۔

فان قلت لا حاجة فیه: اس عبارت سے ایک اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بیان حاجت الی المنطق کے لیے تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے بیان حاجت الی المنطق کے باب میں یہ کہنا کافی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری، نظری کی تحصیل نظر و فکر سے ہوتی ہے اور نظر و فکر میں غلطی ہوتی ہے اس غلطی سے بچنے کے لیے ایک قانون کی ضرورت ہے اسی قانون کا نام منطق ہے۔

قلت المقصود: جواب یہ ہے کہ یہاں پر نفس منطق کے ساتھ ہی ساتھ منطق کی دونوں قسمیں موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق کی طرف احتیاج کا اثبات مقصود ہے یعنی یہ مقصود ہے کہ منطق کی قسم اول موصل الی التصور کی بھی حاجت ہے اور قسم ثانی موصل الی التصدیق کی بھی حاجت ہے اور یہ مقصود اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب کہ پہلے علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف کی جائے پھر ان میں سے ہر ایک کی تقسیم بدیہی اور نظری کی طرف کی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ تصور بدیہی بھی ہوتا ہے اور نظری بھی ہوتا ہے نظری تصور کا اکتساب بدیہی تصورات سے ہوتا ہے یہ موصل الی التصور کی ضرورت کا اثبات ہے، اسی طرح نظری تصدیقات کا اکتساب بدیہی تصدیقات سے ہوتا ہے۔ یہ موصل الی التصدیق کی حاجت کا اثبات ہے اس کے برخلاف اگر علم کی تقسیم بلا واسطہ ضروری اور نظری کی طرف کر دی جائے تو ممکن ہے کہ کل تصورات بدیہی ہوں اس تقدیر پر موصل الی التصور کی حاجت نہیں ہوگی اسی طرح ممکن ہے کہ کل تصدیقات بدیہی ہوں اس تقدیر پر موصل الی التصدیق کی حاجت نہیں ہوگی اور یہ خلاف مقصود ہے کیوں کہ مقصود یہاں دونوں کی طرف احتیاج کا اثبات ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله العلم اما تصور فقط **اقول** هذا التصور قد یکون تصور او احدا کتصور الانسان وقد یکون متعددا بلا نسبة کتصور الانسان والکاتب ومع نسبة ایضا اما تقییدیة کالحیوان الناطق وغلام زید واما تامة غیر خبریة کقولك اضرب واما خبریة یشك فیها فان کل ذلك من التصورات لخلوها عن الحکم واما اجزاء الشرطیة فلیس فیها حکم ایض الافرضا فادراکها لیس تصدیقا بالفعل بل بالقوة القریبة منه کما سیجئ.

ترجمه: قوله علم یا تو تصور فقط ہے **اقول** تصور فقط کبھی واحد ہوتا ہے جیسے انسان کا تصور اور کبھی متعدد بغیر نسبت کے ہوتا ہے جیسے انسان اور کاتب کا تصور اور کبھی متعدد مع نسبت کے ہوتا ہے نسبت تقییدیہ ہو جیسے "حیوانِ ناطق" "غلام زید" کا تصور یا نسبتِ تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو جیسے تمھارے قول "اضرب" کا تصور یا خبریہ بایں طور ہو کہ اس میں شک ہو اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک حکم سے خالی ہونے کی بنا پر تصورات کی قبیل سے ہیں اور رہے قضیہ شرطیہ کے اجزا تو ان میں حکم فرض کے طریقہ سے ہوتا ہے لہذا اجزاے شرطیہ کا ادراک بالفعل تصدیق نہیں ہے بلکہ فعل کی قوت قریبہ سے ہے۔

تشریح:

قوله العلم اما تصور فقط اس عبارت سے ماتن نے علم کی تقسیم کی ہے فرماتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں (۱) تصور فقط (۲) تصور مع الحکم

اقول هذا التصور قد يكون اس عبارت کا مقصود یہ ہے کہ علم کی قسم اول ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں نسبت تامہ خبریہ اذعانیہ نہیں ہوتی ہے اب اس کے پائے جانے کی متعدد صورتیں ہیں مثلا تصور فقط کبھی واحد ہوتا ہے واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ مفرد ہوتا ہے جیسے انسان کا تصور اور کبھی متعدد تصورات کی صورت میں یہ پایا جاتا ہے لیکن ان میں آپس میں کوئی ربط و تعلق اور نسبت نہیں ہوتی ہے جیسے انسان، کاتب اور قلم کے تصورات اور کبھی ان میں نسبت ہوتی ہے لیکن نسبت تقییدیہ ہوتی ہے جیسے "الحیوان الناطق" اور "غلام زید" کا ادراک یا ان میں نسبت تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو بلکہ نسبت انشائیہ ہو جیسے "اضرب" کا تصور یا نسبتِ تامہ خبریہ ہی ہو لیکن اس میں شک ہو، یعنی دونوں جانب کا احتمال برابر برابر ہو جیسے کہ زیدٌ عالمٌ کا تصور جب کہ عالمیت زید اور عدم عالمیت زید دونوں کا احتمال یکساں طریقے پر ہو۔

یہ ساری صورتیں تصور فقط کے پائے جانے کی ہیں کیوں کہ تصور فقط کا مطلب ہے جس میں اثبات و نفی کا کوئی بھی حکم نہ پایا جائے اور یہ تمام صورتیں حکم سے خالی ہوتی ہیں لہذا ان سب صورتوں میں علم کی قسم اول تصور فقط کا تحقق ہوگا اسی طرح اجزاے قضیہ شرطیہ یعنی مقدم اور تالی میں بھی کوئی حکم نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ ادوات شرط و اتصال انھیں بالفعل قضیہ ہونے سے خارج کر دیتے ہیں لہذا ان کا ادراک بالفعل تصدیق نہیں ہوگا البتہ ان میں تصدیق بننے کی اہلیت ہوتی ہے اسی لیے ان پر مجازاً قضیہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله واما تصور معه حكم **اقول** هذا التصور لابد ان يكون متعددا اذ لابد فيه من تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية حتى يمكن اقتران الحكم بها كما سياتي.

ترجمه: قوله یا تصور مع الحکم ہے **اقول** اس تصور کا متعدد ہونا ضروری ہے اس لیے کہ اس میں محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ نسبت حکمیہ سے حکم کا اقتران ہو سکے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

تشریح:

قوله اما تصور معه الحكم اس عبارت سے علم کی قسم ثانی کو بیان کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں (۱) تصور فقط (۲) تصور مع الحکم

اقول هذا التصور لابد اس عبارت سے یہ بتایا گیا ہے کہ علم کی قسم ثانی تصور مع الحکم کے لیے متعدد تصورات کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ اس تصور کے لیے حکم کا تحقق ضروری ہے خواہ اثبات کا حکم ہو یا نفی کا اور حکم کے

لیے نسبت حکمیہ ضروری ہے کیوں کہ نسبت حکمیہ کے ساتھ ہی حکم کا اقتران ہوتا ہے اور نسبت [illegible]
اور محکوم بہ ضروری ہیں لہذا قسم ثانی کے پائے جانے کی صرف ایک صورت ہے کہ متعدد تصورات ہوں اور [illegible]
میں نسبت بھی پائی جاتی ہو اور نسبت ناقصہ نہ ہو بلکہ تامہ ہو اور انشائیہ نہ ہو خبریہ ہو اور اس میں شک نہ ہو اذعان ہو۔

-*-*-*-*-*-

قوله واما التصور **اقول** القسم الاول مشتمل على شيأين احدهما التصور والثانى كونه بلا حكم والقسم الثانى مشتمل ايضا على شيأين التصور وكونه مع الحكم فاحتيج الى بيان التصور الذى هو المشترك بين القسمين والى بيان الحكم فان عدم الحكم يعرف بالمقايسة اليه وح يتضح القسمان بجزأيهما معا.

ترجمہ: قوله لیکن تصور **اقول** قسم اول دو چیزوں پر مشتمل ہے ایک تصور اور ثانی تصور کا بلا حکم کے ہونا اور قسم ثانی بھی دو چیزوں پر مشتمل ہے ایک تصور اور ایک اس کا حکم کے ساتھ ہونا لہذا اس تصور کے بیان کی حاجت ہے جو دونوں قسموں کے مابین مشترک ہے اور حکم کے بیان کی ضرورت ہے کیوں کہ حکم پر قیاس کر کے عدم حکم کی بھی معرفت ہو جائے گی اس وقت دونوں قسمیں اپنے دونوں جزوں کے ساتھ واضح ہو جائیں گی۔

تشریح:

قوله واما التصور: اس عبارت سے شارح نے دونوں قسموں تصور فقط اور تصور مع الحکم کے مابین جو تصور مشترک ہے اس کی وضاحت کی ہے۔

اقول القسم الاول مشتمل: اس عبارت سے یہ بتایا گیا ہے کہ علم کی قسم اول دو چیزوں پر مشتمل ہے ایک تصور اور ایک تصور کا بلا حکم ہونا ہے شی ثانی قید "فقط" سے متبادر ہے اسی طرح علم کی قسم ثانی بھی دو چیزوں پر مشتمل ہے ایک تصور اور ایک تصور کا حکم کے ساتھ ہونا ہے اب تعمق نظر سے دیکھا جائے تو معنی تصور دونوں میں مشترک ہے یعنی قسم اول اور قسم ثانی دونوں میں تصور مشترک ہے اور حکم اور عدم حکم دونوں میں مابہ الامتیاز ہیں لہذا اب یہاں ضرورت ہے کہ اس تصور کو بیان کر دیا جائے جو دونوں کے مابین مشترک ہے اور حکم کو بیان کر دیا جائے جو مابہ الامتیاز ہے کیوں کہ عدم حکم کا مفہوم حکم کے مفہوم متابل سے خود بخود سمجھ میں آجائے گا اس تقدیر پر علم کی دونوں قسمیں ایک دوسرے سے متمائز ہو جائیں گی اسی لیے شارح نے "واما التصور" سے پہلے اس مطلق تصور کو بیان کیا ہے جو دونوں میں مشترک ہے اور اس کے بعد "واما الحکم فهو اسناد" سے حکم کی تعریف کی ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله فذلك الضمير اما ان يعود **اقول** فان قيل لم لايجوز ان يعود الى العلم قلنا فلا

معنی لتوسیط تعریفه بین قسمیه بل ینبغی ان یقدم علیهما فان قلت مطلق التصور مرادف للعلم کما سیصرح به فما الفائدة فی الافتتاح بتقسیم العلم ثم بتعریف المرادف الذی هو تعریفه فی الحقیقة قلت الفائدة فی ذلك التنبیه علی ان التقسیم هو العمدة فی بیان الحاجة دون تعریفه لانه معلوم بوجه ما وذلك کاف فی تقسیمه او التنبیه علی ان تفسیر العلم بذلك مشهور ففسر مطلق التصور به لیعلم انه مراد فه کما صرح بذلك فی قوله تنبیها علی ان التصور کما یطلق الخ فان قلت تقسیم العلم الی تصور فقط والی تصور معه حکم یدل علی ان معنی التصور امر مشترك بین هذین القسمین یتقید تارة باقتران الحکم وتارة بعدم الحکم فقد علم بذلك ان التصور یطلق علی مایرادف العلم ویعم التصدیق فلا حاجة فی ذلك الی ان یعرف مطلقا التصور دون التصور فقط واما اطلاق التصور علی مایقابل التصدیق فذلك معلوم من المتعارف المشهور ولا مدخل فیه لتعریف وهو ظاهر ولا للتقسیم اذلم یعلم منه الا اطلاقه علی المعنی المشترك دون اطلاقه علی خصوصیة القسم الاول قلت الحال ما ذکرت لکن فی التعریف تنبیه علی مایدل علیه التقسیم اذ ربما یغفل عنه ولهذا التنبیه فائدة ستظهر عن قریب.

ترجمہ: قولہ پس یہ ضمیر یا تو مطلق تصور کی طرف راجع ہوگی **اقول** اگر کہا جائے یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ ضمیر علم کی طرف راجع ہو ہم کہیں گے کہ علم کی دونوں قسموں کے درمیان میں اس کی تعریف کا کوئی مطلب نہیں ہے بلکہ مناسب یہ ہے کہ قسمین پر تعریف کو مقدم کر دیا جائے پس اگر تم کہو کہ مطلق تصور علم کا مرادف ہے جیسا کہ عنقریب اس کی صراحت کی جائے گی پھر تقسیم علم سے بحث شروع کرنے بعدہ اس مرادف کی تعریف کرنے میں کیا فائدہ ہے جو در حقیقت علم کی تعریف ہے ہم کہیں گے اس میں فائدہ اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ بیان حاجت الی المنطق کے باب میں تقسیم ہی قابل اعتبار ہے نہ کہ تعریف اس لیے کہ علم کی بوجہ ما تعریف معلوم ہے اور یہ تقسیم کے لیے کافی ہے یا اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ ”حصول صورة الشی فی العقل“ علم کی مشہور تعریف ہے پس شارح نے مطلق تصور کی اسی سے تعریف کر دی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مطلق تصور علم کا مرادف ہے جیسا کہ شارح نے اپنے قول ”تنبیها علی ان التصور کما یطلق“ سے اس کی صراحت ہے اگر تم کہو کہ تصور فقط اور تصور مع الحکم کی طرف علم کی تقسیم ایسا امر ہے جو اس پر دال ہے کہ معنی تصور کبھی حکم کے اقتران اور کبھی عدم حکم کے اقتران کے ساتھ دونوں قسموں میں مشترک ہے تو اسی سے یہ علم ہو گیا کہ تصور کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو علم کا مرادف ہے اور تصدیق سے عام ہے پس تصور فقط کی تعریف چھوڑ کر مطلق تصور کی تعریف کر کے اس مرادفت پر تنبیہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور رہ گیا تصدیق کے مقابل پر تصور کا اطلاق تو یہ شہرت سے معلوم ہے

اس میں تعریف کا کوئی دخل نہیں اور یہ ظاہر ہے اور تقسیم کا اس لیے دخل نہیں ہے کہ تقسیم سے صرف معنی مشترک پر تصور کے اطلاق کا علم ہوتا ہے خاص قسم اول پر اس کے اطلاق کا علم نہیں ہوتا ہم کہیں گے کہ بات تو وہی ہے جو تم نے کہا لیکن تعریف سے اس چیز پر تنبیہ ہو گئی جس پر تقسیم دلالت کرتی ہے کیوں کہ کبھی علم سے غفلت ہو جاتی ہے اور اس تنبیہ کا ایک اور فائدہ ہے عنقریب وہ فائدہ تم پر ضرور ظاہر ہو گا۔

تشریح: قولہ فذلک الضمیر ماتن نے تصور فقط اور تصور مع الحکم کی طرف علم کی تقسیم کی ہے اور دونوں قسموں کے مابین "وھو حصول صورۃ الشی فی العقل" سے ایک تعریف کی ہے اس تعریف میں ضمیر "ھو" کا مرجع کیا ہے مطلق تصور ہے یا تصور فقط ہے شارح نے اس عبارت سے اس کی وضاحت کی ہے کہ ضمیر مطلق تصور کی طرف راجع ہے تصور فقط کی طرف راجع نہیں یعنی یہ مطلق تصور کی تعریف ہے تصور فقط کی تعریف نہیں ہے۔

فان قیل لم لا یجوز: اس عبارت سے فاضل محقق میر سید شریف جرجانی فرماتے ہیں کہ شارح نے ضمیر "ھو" کے مرجع میں صرف دو احتمال ذکر کیے اور پھر یہ متحقق کیا کہ یہاں مطلق تصور ہی ضمیر کا مرجع ہے تصور فقط ضمیر کا مرجع نہیں ہے لیکن یہاں پر ایک تیسرا احتمال بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع علم کو بنا دیا جائے یہ احتمال راجح اس لیے ہے کہ تصور فقط اور تصور مع الحکم علم ہی کی قسمیں ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ شارح نے ضمیر کا مرجع علم کو نہیں بنایا پھر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ یہ اس لیے ممکن نہیں ہے کہ علم کی تقسیم تصور فقط اور تصور مع الحکم کی طرف کی گئی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم ہی مقسم ہے اب اگر ضمیر علم کی طرف راجع ہو تو لازم آئے گا کہ دونوں قسموں کے مابین مقسم کی تعریف ہو جائے اور قسمین کے درمیان مقسم کی تعریف ایک بے معنی بات ہے مناسب یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے مقسم کی تعریف کی جائے اس لیے کہ تقسیم شی معرفت شی کی فرع ہے۔

فان قلت مطلق التصور: اس عبارت سے جو اعتراض وارد کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ احسن اور مناسب یہ ہے کہ پہلے علم کی تعریف کی جائے بعدہ اس کی تقسیم کی جائے لیکن مصنف نے مقسم کی تعریف کی نہیں اور اس کی تقسیم شروع کر دی خیر تقسیم کر ہی دی تو اسی پر اکتفا کرتے لیکن انھوں نے دونوں قسموں کے درمیان میں مطلق تصور کی تعریف کر دی جو علم کا مرادف ہے آخر اس سے کیا فائدہ ہے کیوں کہ مرادف کی تعریف در حقیقت علم کی ہی تعریف ہے لہذا توسیط تعریفِ مقسم کی خرابی اب بھی برقرار ہے پھر اس تکلف سے کیا فائدہ ہے۔

قلت الفائدۃ فی ذلك: اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جواب یہ ہے کہ یہ فائدے سے خالی نہیں ہے فائدہ یہ ہے کہ اس تکلف سے اس پر تنبیہ مقصود ہے کہ بیان حاجت الی المنطق کے باب میں تقسیم ہی قابل اعتبار ہے اور اسی کا اس میں زیادہ دخل ہے اس لیے کہ علم کی تعریف تو بوجہ ما معلوم ہے اور یہ تقسیم کے لیے کافی ہے یا اس پر تنبیہ مقصود ہے کہ "حصول صورۃ الشی فی العقل" علم کی تعریفات میں سب سے مشہور تعریف ہے تو مصنف نے اسی سے مطلق تصور کی بھی تعریف کر دی تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مطلق تصور اور علم دونوں میں ترادف ہے جو علم ہے وہی مطلق

تصور ہے جو مطلق تصور ہے وہی علم ہے جیساکہ شارح نے خود اس ترادف کی صراحت اپنے مابعد کے قول "تنبیھا علی ان التصور کما یطلق" سے کی ہے۔

فان قلت تقسیم العلم: اس عبارت سے میر صاحب اس کا جواب الجواب پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ علم کی تصور فقط اور تصور مع الحکم کی طرف تقسیم اس پر دال ہے کہ معنیٔ تصور دونوں میں مشترک ہے اس لیے کہ قسم اول میں بھی تصور کا مفہوم ملحوظ ہے جو فقط یعنی عدم حکم کی قید سے مقید ہے اور قسم ثانی میں بھی معنیٔ تصور ملحوظ ہے جو حکم کی قید سے مقید ہے تو جب معنیٔ تصور دونوں میں مشترک ہے تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ مطلق تصور علم کا مرادف ہے اور علم کی دونوں قسموں تصور فقط اور تصور مع الحکم سے عام ہے تو جب تقسیم علم سے ہی ترادف کا فائدہ حاصل ہے تو تصور فقط کی تعریف نہ کر کے مطلق تصور کی تعریف سے کیا فائدہ ہے۔

واما اطلاق التصور: اس عبارت کی تشریح سے پہلے یہ جان لیں کہ تصور کا اطلاق مطلق تصور پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف ہے اور اس تصور پر بھی ہوتا ہے جو تصدیق کا قسیم اور اس کا مقابل ہے اب کوئی یہاں پر مصنف کا دفاع یہ کہ کر کر سکتا ہے کہ تقسیم سے یہ فائدہ تو حاصل ہو جاتا ہے کہ تصور کا اطلاق علم کے مرادف پر ہوتا ہے لیکن تقسیم سے یہ فائدہ نہیں حاصل ہوتا ہے کہ تصور کا اطلاق تصدیق کے قسیم اور اس کے مقابل پر بھی ہوتا ہے جب کہ تعریف سے اس کا بھی فائدہ ہوتا ہے۔

اس عبارت سے میر صاحب اس کا رد کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ یہ تو شہرت سے ہی معلوم ہے کہ تصور کا اطلاق تصدیق کے مقابل پر ہوتا ہے تعریف کا اس افادہ میں کوئی دخل نہیں حاصل یہ ہے کہ تعریف ہو یا تقسیم دونوں سے ایک ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ تصور علم کا مرادف ہے اور تصدیق سے عام ہے لہذا یہاں پر تعریف سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔

قلت الحال ماذکرت: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ بات سو فیصد وہی ہے جو تم کہ رہے ہو لیکن تقسیم جس ترادف پر دلالت کر رہی ہے تعریف سے اس پر مبتدی کو ہوشیار اور متنبہ کیا گیا ہے کیوں کہ تقسیم کے افادہ سے کبھی غفلت ہو جاتی ہے اور اس تنبیہ کا ایک اور بھی فائدہ ہے جو بعد میں آرہا ہے۔ (وھی عدم ورود الاعتراض الوارد علی التقسیم المشہور)۔

-*-*-*-*-*-

قولہ اسناد امر الیٰ اخر **اقول** ھذا یعم الحکم الحملی والاتصالی والانفصالی ایجابا او سلبا۔

ترجمہ: قولہ ایک امر کی دوسرے امر کی جانب نسبت کرنا **اقول** حکم کی یہ تعریف حکم حملی، حکم اتصالی اور حکم انفصالی کو عام ہے ایجاب کے ساتھ ہو یا سلب کے ساتھ۔

تشریح:

قولہ اسناد امر الی اٰخر اس عبارت سے شارح نے حکم کی تعریف کی ہے فرماتے ہیں کہ حکم ایک امر کی

دوسرے امر کی جانب نسبت کرنا ہے خواہ بصورت ایجاب ہو یا بصورت سلب ہو نسبت ایجابی کو ایقاع نسبت اور نسبت سلبی کو انتزاع نسبت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اقول ھذا یعم الحکم اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ یہ تعریف حکم کے جمیع افراد کو جامع نہیں ہے اس لیے کہ قضیہ متصلہ اور قضیہ منفصلہ میں جو حکم اتصالی اور حکم انفصالی ہوتا ہے اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے اس لیے کہ ان میں سے کسی میں بھی ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی طرف نہیں ہوتی ہے حکم اتصالی میں ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت کا اثبات ہوتا ہے یا انتفا ہوتا ہے اور حکم انفصالی میں ایک امر سے دوسرے امر کے منافی ہونے کا حکم ہوتا ہے یا منافی نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی اسناد امر لامر آخر کا معنی نہیں پایا جاتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں پر "اسناد امر لامر اٰخر" سے مراد "کسی شی کا کسی شی کے لیے ثبوت یا نفی ہے" یا "کسی شی کے ثبوت کے وقت کسی دوسری شی کا اثبات یا انتفا ہے" یا "ایک امر معاند کا کسی شی کے لیے ثبوت یا نفی ہے" پہلی صورت حملیہ موجبہ اور سالبہ کے حکم کی ہے دوسری متصلہ موجبہ اور سالبہ اور تیسری منفصلہ موجبہ اور سالبہ کے حکم کی ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں پر حکم سے عام معنی مراد ہے جو حکم حملی، اتصالی اور انفصالی سب کو شامل ہے خواہ بصورت ایجاب ہو یا بصورت سلب۔

-*-*-*-*-*-

قولہ ثم مفهوم الكاتب **اقول** تاخر ادراك مفهوم الكاتب عن ادراك الانسان كما تقتضيه لفظة ثم ليس امر او اجبابل هو امر استحسنه فان الاولیٰ ان يلاحظ الذات اولا ثم مفهوم الصفات واما ادراك نسبة ثبوت الكتابة الى الانسان فلا بد ان يتاخر عن ادراكهما معًا.

ترجمہ: قولہ پھر کاتب کے مفہوم کا ادراک **اقول** انسان کے ادراک سے کاتب کے مفہوم کے ادراک کا موخر ہونا جیسا کہ لفظ "ثم" اس کا مقتضی ہے واجب اور ضروری نہیں ہے بلکہ امر مستحسن ہے اس لیے کہ بہتر یہ ہے کہ پہلے ذات کا لحاظ کیا جائے پھر مفہوم صفات کا لحاظ کیا جائے البتہ انسان کی طرف ثبوت کتابت کی نسبت کے ادراک کا طرفین کے ادراک سے موخر ہونا ضروری ہے۔

تشریح:

قولہ ثم مفهوم الكاتب شارح نے حکم کی تعریف کے بعد "الانسان کاتب" سے اس کی مثال دی ہے پھر یہ بتایا ہے کہ ضروری ہے کہ پہلے انسان کا ادراک کیا جائے پھر کاتب کے مفہوم کا ادراک کیا جائے پھر انسان کی طرف ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک کیا جائے۔

اقول تاخر ادراك مفهوم الكاتب اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے وہم شارح کے قول "ثم

مفہوم الکاتب" سے پیدا ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ شارح نے "الانسان کاتب" کے ادراک میں یہ بتایا ہے کہ پہلے انسان کا ادراک ضروری ہے پھر کاتب کے مفہوم کا ادراک ضروری ہے پھر ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک ضروری ہے اب یہاں پر یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے ادراک کا کاتب کے ادراک سے مقدم ہونا ضروری ہے جیسا کہ شارح کے قول "ان تدرك اولا الانسان" میں لفظ "اولا" اس کا مقتضی ہے اور مفہوم کاتب کے ادراک کا انسان کے ادراک سے موخر ہونا ضروری ہے جیسا کہ لفظ "ثم" اس کا مقتضی ہے میر صاحب اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ کاتب کا ادراک انسان کے ادراک سے موخر ہو اور انسان کا ادراک کاتب کے ادراک سے مقدم ہو بلکہ اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ہمیں پہلے کاتب کا ادراک ہو پھر انسان کا ادراک ہو لہذا محکوم بہ کے ادراک کا محکوم علیہ کے ادراک سے موخر ہونا کوئی امر وجوبی نہیں ہے البتہ بہتر یہ ہے کہ پہلے محکوم علیہ کا ادراک کر لیا جائے پھر محکوم بہ کا ادراک کیا جائے کیوں کہ محکوم علیہ کا تعلق ذات سے ہوتا ہے اور محکوم بہ کا تعلق صفات سے ہوتا ہے اور ذات کو صفات پر تقدم حاصل ہے البتہ ثبوت کتابت کی نسبت کے ادراک کا انسان اور کاتب کے ادراک سے موخر ہونا ضروری ہے اور یہ امر وجوبی ہے اس لیے کہ نسبت حکمیہ کا ادراک منتسبین کے ادراک کے تابع ہوتا ہے تو جب تک متبوع کا ادراک نہیں ہوگا تابع کے ادراک کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة **اقول** يريد به انا لا نعنى بادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ان يدرك معنى الوقوع او اللا وقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدى من قبيل الاضافة بل نعنى بادراك الوقوع ان يدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكما ايجابيا وبادراك عدم الوقوع ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا الادراك حكما سلبيا ولاشك ان ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يجب ان يتاخر عن ادراك النسبة الحكمية كما يجب تاخر ادراكها عن ادراك طرفيها.

ترجمہ: قوله ادراک بایں معنی کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے حکم ہے **اقول** اس عبارت سے شارح کی مراد یہ ہے کہ وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ نسبت کی طرف مضاف کر کے وقوع یا لا وقوع کے معنی کا ادراک کیا جائے اس لیے کہ اس معنی کر ان دونوں کا ادراک حکم نہیں ہے بلکہ یہ مرکب تقییدی کا ادراک ہے جو اضافت کی قبیل سے ہے بلکہ وقوع نسبت کے ادراک سے ہماری مراد اس کا ادراک کرنا ہے کہ "نسبت واقع ہے" اس ادراک کو حکم ایجابی سے موسوم کیا جاتا ہے اور عدم وقوع کے ادراک سے ہماری مراد یہ ادراک کرنا ہے کہ "نسبت واقع نہیں

ہے" اس ادراک کو حکم سلبی سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وقوع نسبت اور لاوقوع نسبت کے ادراک کا نسبت حکمیہ کے ادراک سے موخر ہونا ضروری ہے جیسے کہ نسبت حکمیہ کے ادراک کا طرفین کے ادراک سے موخر ہونا ضروری ہے۔

تشریح:

قوله بمعنى ادراك ان النسبة شارح نے یہ بتایا ہے کہ "الانسان کاتب" جیسی مثالوں میں انسان کا ادراک محکوم علیہ کا تصور ہے اور کاتب کا ادراک محکوم بہ کا تصور ہے اور ثبوت کتابت یا عدم ثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک نسبت حکمیہ کا تصور ہے اور وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا ادراک بایں معنی کہ نسبت واقع ہے یا نہیں واقع ہے یہ حکم ہے۔

اقول یرید به انا میر سید شریف نے اس عبارت سے شارح کی اس عبارت "بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة" کی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے شارح کا مقصود یہ بتانا ہے کہ وقوع نسبت اور لاوقوع نسبت کے ادراک کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وقوع یا لاوقوع کی نسبت کی طرف اضافت کر کے وقوع یا لاوقوع کے معنی کا ادراک کیا جائے مثلاً "ادراك وقوع النسبة او لا وقوع النسبة" اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے حکم کی تعبیر کی گئی ہے اور یہ ایک ایسا معنی ہے جو حکم کا افادہ نہیں کرتا ہے کیوں کہ اس تقدیر پر یہ مرکب تقییدی کا ادراک ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ ادراک اضافت کی قبیل سے ہے جس میں حکم کا تحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ وقوع نسبت کے ادراک کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کا ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع ہے اور لاوقوع نسبت کے ادراک کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع نہیں ہے پہلی صورت میں حکم ایجابی کا تحقق ہوگا اور دوسری صورت میں حکم سلبی پایا جائے گا حاصل یہ ہے کہ "زید عالم" جیسی مثالوں میں اس بات کا ادراک کہ "زید عالم ہے" حکم ایجابی ہے اور "زيد ليس بعالم" میں اس بات کا ادراک کہ "زید عالم نہیں ہے" حکم سلبی ہے۔

ولا شک ان ادراک: اس عبارت سے محقق جرجانی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کے ادراک کا جسے حکم کہتے ہیں نسبت حکمیہ کے ادراک سے موخر ہونا ضروری ہے اس لیے کہ وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا ادراک حکم ہے تو جب تک نسبت حکمیہ کا ادراک نہیں ہوگا وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت کا ادراک ممکن نہیں ہوگا اور یہ تاخر ایسے ہی ضروری ہے جیسے کہ نسبت حکمیہ کے ادراک کا طرفین کے ادراک سے تاخر ضروری ہے۔

نسبت حکمیہ کے ادراک کا مطلب "ما صدق عليه النسبة" کا ادراک ہے جس کی تعبیر اس نسبت حکمیہ سے کی جاتی ہے جو ایجاب و سلب کی مورد ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله وربما يحصل آلخ **اقول** لا خفاء فی تمایز ادراك الانسان وادراك مفهوم الكاتب

وادراك النسبة بينهما وانما الالتباس بين ادراك النسبة الحكمية وبين الادراك الذى سميناه حكما فلذلك اشار الى تمايزهما فقال ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المشكك فى النسبة الحكمية متردد بين وقوعها اولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة الحكمية قطعا ولم يحصل له الادراك المسمى بالحكم فهما متغايران جزما وكذلك من ظن وقوع النسبة وتوهم عدم وقوعها فانه قد حصل له ادراك النسبة الحكمية وتجويز جانب السلب تجويز امرجوحا ولم يحصل له الحكم السلبى فادراك النسبة الحكمية مغاير للحكم السلبى واذا ظن عدم وقوعها وتوهم وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة الحكمية وتجويز جانب الايجاب تجويز امرجوحا ولم يحصل له الحكم الايجابى فادراك النسبة مغاير للحكم الايجابى ايض.

ترجمہ: قولہ اور بسا اوقات نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر حاصل ہوجاتا ہے **اقول** انسان اور مفہوم کاتب اور دونوں کے مابین نسبت کے ادراک میں کوئی خفانہیں ہے التباس نسبت حکمیہ اور اس ادراک کے درمیان ہے جسے ہم حکم کہتے ہیں اسی لیے شارح نے دونوں کے امتیاز کی طرف اشارہ کرتے ہوے کہا کہ بسا اوقات نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر حاصل ہوجاتا ہے اس لیے کہ نسبت حکمیہ میں شک کرنے والا اس کے وقوع اور لا وقوع میں متردد ہوتا ہے پس اسے نسبت حکمیہ کا ادراک یقینا حاصل ہے اور وہ ادراک جو حکم سے موسوم ہے نہیں حاصل ہے لہذا یہ دونوں ایک دوسرے سے یقینا مغایر ہوں گے یوں ہی جسے وقوع نسبت کا ظن اور عدم وقوع نسبت کا وہم ہو تو اسے نسبت حکمیہ کا ادراک حاصل ہوگا اور جانب سلب کا امکان امکان مرجوح کے طور پر ہوگا لہذا اسے حکم سلبی نہیں حاصل ہوگا اس تقدیر پر نسبت حکمیہ کا ادراک حکم سلبی کے مغائر ہوگا اسی طرح جب کسی نے عدم وقوع نسبت کا ظن اور وقوع نسبت کا وہم کیا تو اسے نسبت حکمیہ کا ادراک حاصل ہے اور جانب ایجاب کا امکان امکان مرجوح کے طور پر ہے لہذا اس صورت میں اسے حکم ایجابی حاصل نہیں ہوگا پس نسبت حکمیہ کا ادراک حکم ایجابی کے بھی ادراک کے مغائر ہوگا۔

تشریح:

قولہ وربما یحصل اس عبارت سے شارح کا مقصود نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان فرق واضح کرنا ہے حاصل یہ ہے کہ دونوں کے مابین عام اخص مطلق کی نسبت ہے حکم خاص ہے اور نسبت حکمیہ عام ہے حکم کے پائے جانے کی صورت میں نسبت حکمیہ ضرور پائی جائے گی لیکن نسبت حکمیہ کے پائے جانے کی صورت میں حکم بھی پایا جائے گا یہ ضروری نہیں ہے جیسے کہ شک اور وہم کی صورت میں نسبت حکمیہ تو پائی جاتی ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا ہے۔

اقول لاخفاء فی تمایز ادراك اس عبارت کی تشریح سے پہلے آپ کو یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ اگر نسبت خبریہ

کا اعتقاد اس طور پر ہو کہ حکم کے دونوں جانب میں سے ایک جانب کا احتمال راجح اور دوسری جانب کا احتمال مرجوح ہو تو طرف راجح کے ادراک کو ظن اور طرف مرجوح کے ادراک کو وہم کہتے ہیں اور اگر دونوں جانب کا احتمال یکساں ہو تو اسے شک کہتے ہیں۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے مابین امتیاز بالکل ظاہر ہے التباس اور خفا اگر ہے تو وہ صرف نسبت حکمیہ اور حکم میں ہے اسی لیے شارح نے "ر بما یحصل" سے دونوں کے مابین جو فرق ہے اس کی وضاحت کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ بسا اوقات نسبت حکمیہ کا ادراک بغیر حکم کے ادراک کے حاصل ہو جاتا ہے مثلاً شک یا وہم کی صورت میں نسبت حکمیہ تو پائی جاتی ہے لیکن حکم کا حصول نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ شک کی صورت میں وقوع اور لا وقوع میں تردد ہوتا ہے اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع میں تردد بغیر نسبت حکمیہ کے نہیں ہو سکتا ہے لیکن حکم کا ادراک نسبت حکمیہ کے ادراک کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ نسبت حکمیہ کے وقوع یا لا وقوع کے علم و ادراک اور اذعان و یقین کا نام حکم ہے اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک بغیر نسبت حکمیہ کے ادراک کے ممکن نہیں ہے اسی طرح اگر وقوع نسبت کا ظن ہو اور لا وقوع نسبت کا وہم ہو تو نسبت حکمیہ تو پائی جائے گی لیکن حکم سلبی نہیں پایا جائے گا اسی قیاس پر جب لا وقوع نسبت کا ظن ہو اور وقوع نسبت کا وہم ہو تو نسبت حکمیہ تو پائی جائے گی لیکن حکم ایجابی نہیں پایا جائے گا معلوم ہو گیا کہ نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے ادراک کے مغائر ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله وعند متاخری المنطقیین **اقول** قدتوهموا ان الحکم فعل من افعال النفس الصادرة عنها بناء علی ان الالفاظ التی یعبر بها عن الحکم تدل علی ذلك كالاسناد والایقاع والانتزاع والایجاب والسلب وغیرها والحق انه ادراك لافعل لانا اذا رجعنا الی وجداننا علمنا انه بعد ادراکنا النسبة الحکمیة الحملیة اوالاتصالیة او الانفصالیة لم یحصل لنا سوی ادراک ان تلك النسبة واقعة ای مطابقة لما فی نفس الامر او ادراك انها لیست بواقعة ای غیر مطابقة لما فی نفس الامر.

ترجمہ: قوله اور متاخرین مناطقہ کے نزدیک **اقول** انھیں یہ وہم ہو گیا کہ حکم نفس کے ان افعال میں سے ہے جو نفس سے صادر ہوتے ہیں اس بنا پر کہ وہ الفاظ جن سے حکم کی تعبیر ہوتی ہے وہ حکم کے فعل ہونے پر دال ہیں جیسے اسناد، ایقاع، انتزاع، ایجاب اور سلب حالاں کہ حق یہ ہے کہ حکم ادراک ہے فعل نہیں ہے اس لیے کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو یہی پاتے ہیں کہ نسبت حکمیہ حملیہ، اتصالیہ اور انفصالیہ کے ادراک کے بعد ہم کو اس ادراک

کے علاوہ کوئی چیز حاصل نہیں ہوتی ہے کہ یہ نسبت واقع ہے یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا نسبت واقع نہیں ہے یعنی نفس الامر کے مطابق نہیں ہے۔

تشریح:

قولہ وعند متاخری المنطقیین مناطقہ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ اذعان اور یقین جس کی تعبیر ہم حکم سے کرتے ہیں وہ علم وادراک کی قبیل سے ہے یا نہیں متاخرین مناطقہ کا موقف یہ ہے کہ حکم علم وادراک نہیں ہے بلکہ یہ نفس میں پائی جانے والی ایک کیفیت کا نام ہے جو نفس میں اشیاء کے علم وادراک کے بعد پیدا ہوتی ہے جیسے کہ بعض اشیاء کے علم وادراک کے بعد ہمارے نفس میں خوشی پیدا ہوتی ہے یا غم۔

حکم کا علم وادراک نہ ہونا یہ مصنف کی تقسیم علم سے بھی ظاہر ہے اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور فقط اور تصور مع الحکم تو انھوں نے علم کی ایک قسم اس تصور کو بنایا جس کو حکم نہ عارض ہو اور ایک قسم اس تصور کو بنایا جس کو حکم عارض ہو تو نفس حکم کو انھوں نے علم وادراک نہیں ٹھہرایا جیسے کہ دیگر مناطقہ نے یہ کہا کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق۔

شارح نے "عند متاخری المنطقیین" سے ان کی دلیل ذکر کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حکم یعنی ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت نفس سے صادر ہونے والے افعال میں سے ایک فعل ہے لہذا یہ علم وادراک نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ادراک انفعال ہوتا ہے اور فعل انفعال نہیں ہوتا حاصل یہ ہے کہ ادراک انفعال ہے اور حکم انفعال نہیں ہے لہذا حکم ادراک بھی نہیں ہے۔

اقول قد توھموا ان الحکم متاخرین مناطقہ کا موقف یہ ہے کہ حکم علم وادراک کی جنس سے نہیں ہے بلکہ حکم عوارض ادراک سے ہے دلیل یہ دی ہے کہ حکم مقولہ فعل سے ہے اور ادراک مقولہ انفعال سے ہے لہذا حکم ادراک اور علم نہیں ہو سکتا۔

اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ متاخرین کا یہ کہنا کہ حکم مقولہ فعل سے ہے یہ ان کا ایک وہم ہے اور اس وہم کا منشاء وہ الفاظ ہیں جن سے حکم کی تعبیر ہوتی ہے جیسے اسناد، ایقاع، انتزاع، ایجاب وسلب وغیرہ یہ سب ایسے الفاظ ہیں جو افعال متعدیہ کے ان مصادر سے ہیں جن کا صدور نفس انسانی سے ہوتا ہے تو جب معبر بہ نفس انسانی سے صادر ہونے والا ایک فعل ہے تو ضروری ہے کہ معبر عنہ بھی نفس انسانی سے صادر ہونے والا ایک فعل ہو۔

والحق انہ ادراک لا فعل: اس عبارت سے میر صاحب اپنا موقف پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ حکم ادراک ہے اور یہ مقولہ فعل سے نہیں ہے اس لیے کہ جب ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو یہی پاتے ہیں کہ نسبت حکمیہ کے ادراک کے بعد یا تو ہمیں یہ ادراک ہوتا ہے کہ نسبت واقع ہے یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا واقع نہیں ہے یعنی نفس الامر کے مطابق نہیں ہے اور اسی ادراک کی تعبیر ہم حکم سے کرتے ہیں لہذا ثابت ہو گیا کہ حکم ادراک ہے اور جب یہ ادراک ہے تو یہ فعل نہیں ہو گا کیوں کہ ادراک انفعال ہوتا ہے۔

قوله لان الادراك انفعال والفعل لا يكون انفعالا **اقول** وذلك لان الفعل هو التاثير وايجاد الاثر والانفعال هوالتأثر وقبول الاثر فلا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخر بالضرورة واما ان الادراك انفعال فانما يصح اذا فسر الادراك بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشئ واما اذافسر بالصورة الحاصلة فى النفس فيكون من مقولة الكيف فلا يكون فعلا ايضا.

ترجمہ: قوله اس لیے کہ ادراک انفعال ہے اور فعل انفعال نہیں ہوتا **اقول** فعل انفعال اس لیے نہیں ہوتا ہے کہ فعل اثر کرنے اور اثر پیدا کرنے کا نام ہے اور انفعال متاثر ہونے اور اثر قبول کرنے کا نام ہے لہذا بداہتاان میں سے کوئی دوسرے کے مصداق پر صادق نہیں ہوگا لیکن ادراک انفعال ہے یہ اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جبکہ علم وادراک کی تفسیر "شی کی صورت حاصلہ کے نفس میں مرتسم ہوجانے" سے کی جائے لیکن جب علم وادراک کی تفسیر اس صورت سے کی جائے جونفس میں حاصل ہے تواس تقدیر پر یہ مقولہ کیف سے ہوجائے گا تو یہ مقولہ فعل سے بھی نہیں ہوگا۔

تشریح:

قوله لان الادراك انفعال متاخرین مناطقہ نے اپنے موقف پر استدلال کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ادراک انفعال ہے اور فعل انفعال نہیں ہوتا ہے۔

اقول وذلك لان الفعل میر صاحب اس عبارت سے مذکورہ استدلال پر کچھ نقد و جرح کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ مستدل نے اپنے استدلال میں دو باتیں کہی ہیں ایک تو یہ کہ ادراک انفعال ہے اور دوسری یہ کہ فعل انفعال نہیں ہوتا ہے ان میں سے ہم دوسری بات کو بعینہ تسلیم کرتے ہیں کہ فعل انفعال نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ فعل غیر میں اثر پیدا کرنے کا نام ہے اور انفعال غیر کے اثر کو قبول کرنے کا نام ہے مثلا آپ نے سبزی کاٹا تو سبزی کٹ گئی تو یہاں پر "کاٹنا" فعل ہے اور "کٹ جانا" انفعال ہے ان دونوں میں فرق بالکل واضح ہے لہذا ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے مصداق پر صادق نہیں آسکتا ہے لیکن مستدل کی پہلی بات ہمیں علی سبیل الاطلاق تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ ادراک اسی وقت انفعال ہوگا جب کہ علم وادراک کی تعریف ارتسام صور فی النفس سے کی جائے یا قبول النفس لتلك الصورة سے کی جائے، لیکن اگر علم و ادراک کی تفسیر صورت حاصلہ فی النفس سے کی جائے یعنی وہ صورت جونفس میں حاصل ہو اس صورت پر علم و ادراک کا اطلاق کیا جائے جسے صورت علمیہ بھی کہتے ہیں تواس تقدیر پر علم وادراک مقولہ کیف سے ہوجائیں گے لہذا اس صورت میں یہ نہ تو مقولہ فعل سے ہوں گے اور نہ ہی مقولہ انفعال سے ہوں گے۔

--*--*--*--*--*--

قوله واما على راى الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط **اقول** هذا هو الحق لان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل واحد منهما عن الأخر بطريق خاص

يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص يوصل اليه وهو الحجة المنقسمة الى اقسامها وما عدا هذا الادراك له طريق واحد يوصل اليه وهو القول الشارح فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات فى الاستحصال بالقول الشارح فلا فائدة فى ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن اعنى بيان الطرق الموصلة الى العلم لم يلبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز فى الطرق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط فى وجوده وتحققه الى ضم امور متعددة من افراد القسم الاُخر.

ترجمہ: قولہ حکما کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے **اقول** یہی حق ہے اس لیے کہ تصور و تصدیق کی طرف علم کی تقسیم دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے سے ایسے خاص طریقے سے ممتاز کرنے کے لیے ہے جس کے ذریعہ کہ وہ حاصل ہو پھر وہ ادراک جس کا حکم نام ہے ایک خاص طریقے سے جو اس کی طرف موصل ہوتا ہے دوسرے سے منفرد ہو جاتا ہے اور یہ حجت کا طریقہ ہے جو اپنے اقسام کی طرف منقسم ہے اور جو اس ادراک (حکم) کے علاوہ ہے اس کی تحصیل کا بھی ایک طریقہ ہے جو اس کی طرف موصل ہوتا ہے اور یہ طریقہ قول شارح ہے پس محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے تصورات قول شارح کے ذریعہ حاصل ہونے میں ایک دوسرے کے شریک ہیں لہٰذا ان تصورات ثلثہ کو حکم کے ساتھ منضم کرنے اور ان کے مجموعہ کو علم کی ایک قسم (تصدیق) قرار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لیے کہ اس مجموعے کی تحصیل کا کوئی منفرد طریقہ نہیں ہے پس جو فن کے مقصود یعنی علم کی طرف رسائی کرانے والے طریقے کے بیان کو پیش نظر رکھے گا اس پر یہ مخفی نہیں ہوگا کہ علم کی تقسیم میں طریقۂ امتیاز کو مد نظر رکھنا ضروری ہے پس حکم علم کی دونوں قسموں میں ایک قسم ہے جو تصدیق سے موسوم ہے لیکن اپنے وجود اور تحقق میں دوسری قسم (تصور) سے تعلق رکھنے والے متعدد امور کے انضمام کے ساتھ مشروط ہے۔

تشریح:

قولہ واما علی رای الحکماء یہاں پر یہ بحث پیش کی گئی ہے کہ حکم اگر ادراک ہے تو امام رازی کے نزدیک تصدیق تصورات اربعہ کے مجموعہ کا نام ہے اور اگر ادراک نہیں ہے تو ان کے نزدیک تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ حکما کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے یعنی جو حکم ہے وہی تصدیق ہے اور جو تصدیق ہے وہی حکم ہے دونوں کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ حکما کے مذہب پر تصورات ثلثہ وجود تصدیق کے لیے شرط ہیں اور امام رازی کے مذہب پر تصورات ثلثہ تصدیق کے لیے جزہیں نیز حکما کے مذہب پر تصدیق بسیط ہے اور امام

رازی کے مذہب پر تصدیق مرکب ہے اور تیسرا فرق یہ ہے کہ حکما کے مذہب پر تصدیق نفس حکم ہے اور امام رازی کے مذہب پر حکم اس کا ایک جز ہے۔

اقول هذا هو الحق محقق جرجانی فرماتے ہیں کہ حکما کا مذہب ہی مذہب حق ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم دونوں کو ایک مخصوص اور منفرد طریقے سے ممتاز کرنے کی غرض سے کی گئی ہے تصور کی تحصیل کا مخصوص اور منفرد طریقہ قول شارح ہے اور تصدیق کی تحصیل کا مخصوص اور منفرد طریقہ حجت ہے جو طریقہ اول سے مختلف ہے اب اگر تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کا مجموعہ ہو جائے جیسا کہ امام رازی اس کے قائل ہیں تو تصدیق کی تحصیل قول شارح سے بھی ہوگی اور حجت سے بھی ہوگی تو دونوں طریقوں کا ایک دوسرے سے اختلاط ہو جائے گا جو اس پر منتج ہوگا کہ تصور اور تصدیق کا باہمی امتیاز ختم ہو جائے جب کہ تقسیم کا مقصود دونوں کو ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز کرنا ہے اور یہ امتیاز حکما کے مذہب پر حاصل ہے لہذا حکما کا مذہب ہی حق ہے۔

-*-*-*-*-*-

واذا عرفت هذا فنقول اذا اردت تقسيم العلم على هذا المذهب قلت العلم اى الادراك مطلقاً اما ان يكون ادراكا لان النسبة واقعة اوليست بواقعة واما ان يكون ادراكا لغير ذلك فالاول يسمى تصديقاً والثانى تصور او اذا اردت تقسيمه على مذهب الامام قلت العلم اما ان يكون ادراكا لامور اربعة وهى المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية وكون تلك النسبة واقعة اوغير واقعة واما ان يكون ادراكا هو غير ذلك الادراك المذكور فالاول هو التصديق والثانى هوالتصور واما تقسيم المصنف فلا يصح على المذهب الحكماء قطعا لان التصديق عندهم هو الحكم وحده لا التصور الذى معه الحكم ولا على مذهب الامام ايضا وبيان ذلك ان حاصل ما ذكره المصد ان احد قسمى العلم هو ادراك غير مجامع للحكم والقسم الثاني هو ادراك مجامع للحكم ويرد عليه ان تصور المحكوم عليه وحده ادراك مجامع للحكم فيلزم ان يخرج عن القسم الاول ويدخل فى الثانى فيكون تصور المحكوم عليه وحده تصديقاً وكذا يكون تصور المحكوم به وحده تصديقاً آخر ويكون تصور النسبة المقارن للحكم تصديقاً ثالثا ويكون مجموع هذه التصورات المقارنة للحكم تصديقاً رابعا ويكون كل اثنين من هذه التصورات تصديقاً اخر فيرتقى عدد التصديقات فى مثل قولك الانسان كاتب على مقتضى تقسيمه الى سبعة ويكون الحكم فى كل واحد منها خارجا عن التصديق مجامعا له فلا يكون تقسيمه منطبقا على شئ من المذهبين بل لايكون صحيحا فى نفسه لان التصديق على هذا التفسير يكون مستفادا

من القول الشارح ویکون مایجامعه ویقترن به اعنی الحکم مستفادا من الحجة وهذا باطل

ترجمہ: اور جب تم نے وہ جان لیا جو ہم نے بتایا تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تمہارا ارادہ حکما کے مذہب پر علم کی تقسیم کا ہو تو تم یوں کہو گے کہ علم یعنی مطلق ادراک یا تو یہ ادراک ہوگا کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے یا اس کے علاوہ کا ادراک ہوگا اول تصدیق ہے ثانی تصور ہے اور جب امام رازی کے مذہب پر تقسیم علم کا ارادہ ہو تو تم یوں کہو گے کہ علم یا تو امور اربعہ "محکوم علیہ، محکوم بہ، نسبت حکمیہ، اور نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے" کا ادراک ہوگا یا امور اربعہ کے علاوہ کا ادراک ہوگا اول تصدیق ہے اور ثانی تصور ہے لہذا مصنف کی تقسیم حکما کے مذہب پر بالکل صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حکما کے مذہب پر تصدیق صرف حکم کا نام ہے ان کے نزدیک تصدیق وہ تصور نہیں ہے جس کے ساتھ حکم ہو اور مصنف کی یہ تقسیم امام رازی کے مذہب پر بھی صحیح نہیں ہے اس کا بیان یہ ہے کہ مصنف نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ علم کی دونوں قسموں میں سے پہلی قسم وہ ادراک ہے جو مجامع حکم نہ ہو اور قسم ثانی وہ ادراک ہے جو مجامع حکم ہو اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ تنہا محکوم علیہ کا تصور وہ ادراک ہے جو مجامع حکم ہے لہذا لازم آئے گا کہ یہ قسم اول سے خارج ہو کر قسم ثانی میں داخل ہو جائے اس تقدیر پر تنہا محکوم علیہ کا تصور ایک تصدیق ہوگا اور یوں ہی تنہا محکوم بہ کا تصور دوسری تصدیق ہوگا اور نسبتِ حکمیہ جو حکم کو مقترن ہو اس کا تصور ایک تیسری تصدیق ہوگا اور ان تصورات ثلثہ کا مجموعہ جو حکم کو مقترن ہو چوتھی تصدیق ہوگا اور ان تصورات ثلثہ میں ہر دو تصورات کا مجموعہ مزید دوسری تصدیق ہوں گے پس مصنف کی تقسیم پر تمہارے قول "الانسان کاتب" جیسی ترکیب میں تصدیق کی تعداد سات ۷ تک پہنچ جائے گی اور حیرت کی بات یہ ہوگی کہ مذکورہ صورتوں میں سے ہر ایک میں حکم تصدیق سے خارج رہے گا البتہ حکم کی تصدیق کے ساتھ معیت رہے گی لہذا مصنف کی یہ تقسیم حکما اور امام رازی کسی کے مذہب پر بھی منطبق نہیں ہوگی بلکہ یہ تقسیم فی نفسہ بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس تفسیر پر تصدیق قول شارح سے مستفاد ہوگی اور جو اس کے ساتھ مقترن ہے یعنی حکم وہ حجت سے مستفاد ہوگا اور یہ باطل ہے۔

تشریح:

واذا عرفت هذا فنقول مذہب حکما کی حقانیت کے ثابت کرنے کے بعد اب اس عبارت سے میر صاحب دونوں کے مذہب کے مطابق علم کی تقسیم کرتے ہیں اور اس تقسیم سے ان کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ مصنف کی تقسیم علم کسی کے مذہب پر کھری نہیں اترتی ہے۔

فرماتے ہیں کہ حکما کے مذہب پر علم کی تقسیم اس طرح ہوگی کہ علم یا تو اس بات کا ادراک ہوگا کہ نسبت واقع ہے یا نسبت واقع نہیں ہے یا اس ادراک کے علاوہ کسی اور نوعیت کا ادراک ہوگا اول تصدیق ہے اور ثانی تصور ہے اور امام رازی کے مذہب پر اس طرح تقسیم ہوگی کہ علم یا تو تصورات اربعہ کے مجموعہ کا ادراک ہوگا یا اس کے علاوہ کسی اور شی کا ادراک ہوگا اول تصدیق ہے اور ثانی تصور ہے لہذا مصنف کی یہ تقسیم علم کسی کے مذہب پر صحیح نہیں ہے۔

فلا یصحح علی مذهب الحکما: اس عبارت سے میر صاحب اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ مصنف کی تقسیم علم حکما کے مذہب پر کیوں صحیح نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ حکما کے مذہب پر تقسیم مصنف کے عدم صحت کی وجہ یہ ہے کہ حکما کے مذہب پر تصدیق نفس حکم کا نام ہے جب کہ مصنف نے علم کی قسم ثانی جو تصدیق سے ہی عبارت ہے اس تصور کو قرار دیا ہے جس کے ساتھ حکم ہو جیسا کہ انھوں نے کہا کہ علم کی قسم ثانی "تصور مع الحکم ہے"۔

امام رازی کے مذہب پر تقسیم مصنف اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ماتن کی ذکر کردہ تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ علم کی قسم اول وہ ادراک ہے جو مجامع حکم نہ ہو یعنی جسے حکم کی معیت نہ حاصل ہو اس لیے کہ قسم اول میں قید فقط قسم ثانی کی قید "مع الحکم" کے مقابل میں ہے اور علم کی قسم ثانی وہ ادراک ہے جو مجامع الحکم ہو اب اس پر یہ نقض وارد ہوتا ہے کہ تنہا محکوم علیہ کا تصور ایسا ادراک ہے جو مجامع حکم ہے کیوں کہ محکوم علیہ کہتے ہی اسی کو ہیں جس کے ساتھ کوئی حکم لگا ہوا ہو اس تقدیر پر یہ قسم اول سے خارج ہو کر قسم ثانی میں داخل ہو جائے گا اور تنہا ایک تصدیق بن جائے گا اسی طرح تنہا محکوم بہ کا تصور بھی وہ ادراک ہے جو حکم کو جامع ہے لہذا یہ ایک دوسری تصدیق ہوگا اسی قیاس پر نسبت حکمیہ جو حکم کو مقترن ہو اس کا بھی تصور ایسا ادراک ہے جس کے ساتھ حکم ہے لہذا وہ تیسری تصدیق ہوگا اسی طرح محکوم علیہ اور محکوم بہ کے تصور کا مجموعہ چوتھی تصدیق ہوگا اور محکوم علیہ اور نسبت حکمیہ کے تصور کا مجموعہ پانچویں تصدیق ہوگا اور محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے تصور کا مجموعہ چھٹویں تصدیق ہوگا اسی قیاس پر نسبت حکمیہ اور حکم کے تصور کا مجموعہ ساتویں تصدیق ہوگا کیوں کہ یہ سارے تصورات ایسے ادراکات ہیں جو حکم کو مجامع ہیں اور انھیں حکم کی معیت حاصل ہے لہذا اب مصنف کی تقسیم پر تصدیق کی تعداد ایک سے بڑھ کر سات تک پہنچ جائے گی جب کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق کے پائے جانے کی فقط ایک ہی صورت ہے اور مزے کی بات یہ ہوگی کہ مذکورہ صورتوں میں سے کسی میں بھی حکم تصدیق میں داخل نہیں ہوگا بلکہ خارج ہی رہے گا کیوں کہ کوئی شی اگر کسی کے ساتھ پائی جائے تو وہ اس کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتی جیسے کہ شرمندگی کے وقت انسان کے چہرے کے ساتھ سرخی پائی جاتی ہے لیکن سرخی اس کے چہرے کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتی جب کہ امام رازی کے مذہب پر حکم تصدیق کی ماہیت میں داخل ہے اور اس کا ایک جز ہے لہذا مصنف کی تقسیم علم نہ تو حکما کے مذہب پر منطبق ہے اور نہ ہی امام رازی کے مذہب پر منطبق ہے۔

بل لا یکون صحیحا فی نفسه: اس عبارت سے میر صاحب علی سبیل التصاعد یہ فرماتے ہیں کہ مصنف کی تقسیم علم فی نفسہ بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس تقسیم پر تصدیق قول شارح اور حجت دونوں سے مستفاد ہوگی اس لیے کہ مصنف نے علم کی قسم ثانی "تصور معہ حکم" کو قرار دیا ہے اب اس قسم ثانی میں "تصور" قول شارح سے جانا جائے گا اور "معہ حکم" میں جو حکم ہے وہ حجت سے جانا جائے گا لہذا تصدیق کی طرف قول شارح بھی موصل ہوگا اور حجت بھی موصل ہوگا اور یہ مناطقہ کے مسلمہ قاعدے کے برخلاف ہے کیوں کہ اس پر اتفاق ہے کہ تصدیق کی طرف صرف حجت موصل ہوتا ہے

قول شارح موصل نہیں ہوتا ہے لہذا یہ تقسیم فی نفسہ بھی صحیح تقسیم نہیں ہے۔

--*--*--*--*--*--

ومنهم من قال معنى هذا التقسيم ان الادراك ان لم يكن معروضا للحكم فهو القسم الاول وان كان معروضا له فهو التصديق وح لايلزم ان يكون تصور المحكوم عليه وحده ولا تصور المحكوم به وحده ولا مجموعها معا ولا احدهما مع النسبة الحكمية تصديقا لكن يلزم ان يكون مجموع التصورات الثلث تصديقا لانه ادراك معروض للحكم بل يلزم ان يكون ادراك النسبة وحدها تصديقا لان الحكم عارض له حقيقة ويلزم ايضا ان يكون الحكم خارجا عن التصديق عارضا له.

ترجمہ: اور بعض مناطقہ نے کہا ہے کہ اس تقسیم کا مطلب یہ ہے کہ ادراک اگر حکم کا معروض نہ ہو تو وہ قسم اول ہے اور اگر معروض ہو تو وہ تصدیق ہے اور اس وقت لازم نہیں آئے گا کہ تنہا محکوم علیہ کا تصور اور تنہا محکوم بہ کا تصور اور دونوں کے مجموعہ کا تصور تصدیق ہو جائے اور نہ ہی محکوم علیہ اور محکوم بہ میں سے کسی ایک کے تصور کا نسبتِ حکمیہ کے ساتھ تصدیق ہونا لازم آئے گا لیکن تصورات ثلثہ کے مجموعہ کا تصدیق ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ یہ ایک ایسا ادراک ہے جو حکم کا معروض ہے بلکہ تنہا نسبت حکمیہ کے ادراک کا بھی تصدیق ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ حقیقتاً حکم اسی کو عارض ہوتا ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ حکم تصدیق سے خارج ہو اس لیے کہ وہ اسے عارض ہے۔

تشریح:

ومنهم من قال میر صاحب فرماتے ہیں کہ بعض مناطقہ نے مصنف کی تقسیم کی یوں توجیہ ہے کہ یہاں پر مطلق مجامعت نہیں مراد ہے بلکہ ایسی مجامعت مراد ہے جو علی وجہ العروض ہو یعنی تصور معروض ہو اور حکم اسے عارض ہو لہذا اب تقسیم یوں ہوگی کہ علم وادراک اگر حکم کا معروض نہ ہو تو یہ قسم اول ہے اور اگر معروض ہو تو یہ قسم ثانی ہے لہذا اب مذکورہ سات صورتوں میں سے درج ذیل پانچ صورتوں میں تصدیق کا تحقق نہیں ہوگا۔ (۱) تنہا محکوم علیہ کا تصور تصدیق نہیں ہوگا (۲) تنہا محکوم بہ کا تصور تصدیق نہیں ہوگا (۳) محکوم علیہ اور محکوم بہ کے مجموعہ کا تصور تصدیق نہیں ہوگا (۴) محکوم علیہ کا تصور نسبتِ حکمیہ کے ساتھ تصدیق نہیں ہوگا (۵) محکوم بہ کا تصور نسبت حکمیہ کے ساتھ تصدیق نہیں ہوگا اس لیے کہ ان تصورات میں سے کسی میں بھی حکم علی وجہ العروض نہیں پایا جاتا ہے البتہ درج ذیل دو صورتوں میں اب بھی تصدیق کا تحقق ہو جائے گا (۱) محکوم علیہ اور محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے تصورات کے مجموعہ کا تصدیق ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ ان تصورات ثلثہ میں حکم علی وجہ العروض پایا جاتا ہے۔ (۲) تنہا نسبتِ حکمیہ کے تصور کا بھی تصدیق ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ حکم حقیقتاً اسی کو عارض ہوتا ہے نیز اس توجیہ پر سب سے بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ حکم کا تصدیق سے خارج ہونا لازم

ئے گا اس لیے کہ عارض معروض کی ماہیت اور حقیقت سے خارج ہوتا ہے۔
حاصل یہ ہے کہ یہ توجیہ بھی مصنف کی تقسیم علم کو امام رازی کے مذہب پر منطبق نہیں کر سکتی ہے۔

-*-*-*-*-*-

فان قلت قد صرح المصـ بان المجموع المركب من الادراك والحكم يسمى بالتصديق وذلك مذهب الامام بعينه قلت ذلك لا يجديه نفعا لان القسم الثانى الخارج عن التقسيم هو الادراك المجامع للحكم لا المجموع المركب منهما فان كان التصديق عبارة عن القسم الثانى فالحال على ماعرفت من عدم انطباقه على شئ من المذهبين وفساده فى نفسه وان كان عبارة عن المجموع المركب منهما كما صرح به لم يكن التصديق قسما من العلم بل مركبا من احد قسميه مع امر اٰخر مقارنا له اعنى الحكم وذلك باطل وايضا يصدق على تصور المحكوم عليه والحكم معا انه مجموع مركب من ادراك وحكم فيلزم ان يكون تصديقا وكذا يكون تصور المحكوم به مع الحكم تصديقا اخرو هٰكذا تصور النسبة الحكمية مع الحكم تصديقا ثالثا وكذا المجموع المركب من هذه التصورات الثلث والحكم تصديقا رابعا ويحصل من تركيب كل اثنين منها مع الحكم ثلثة اخرى فيرتقى عدد التصديقات الى سبعة ايضا الا ان احد هذه السبعة هو مذهب الامام بخلاف السبعة السابقة.

ترجمہ: اگر تم کہو کہ مصنف نے صراحت کی ہے کہ ادراک اور حکم کے مجموعہ کا نام تصدیق ہے اور یہی بعینہ امام کا مذہب ہے ہم کہیں گے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لیے کہ قسم ثانی جو تقسیم مصنف سے حاصل ہے وہ ادراک ہے جو مجامع حکم ہو نہ کہ وہ مجموعہ جو ادراک اور حکم سے مرکب ہو لہٰذا اگر تصدیق قسم ثانی کا ہی نام ہے تو اس تقسیم کا حال تم نے جان لیا ہے یعنی اس کا حکما اور امام رازی کے مذہب میں سے کسی کے مذہب پر منطبق نہ ہونا اور فی نفسہ بھی اس کا فاسد ہونا اور اگر قسم ثانی اس مجموعے کا نام ہے جو ادراک اور حکم سے مرکب ہو جیسا کہ ماتن نے اس کی صراحت کی ہے تو اس صورت میں تصدیق علم کی قسم ہی نہیں ہوگی بلکہ علم کی دونوں قسموں میں سے قسم اول اور ایک دوسری شی یعنی حکم کے ساتھ مل کر مرکب ہوگی اور یہ باطل ہے نیز محکوم علیہ اور حکم کے تصور پر قسم ثانی صادق آئے گی کیوں کہ یہ بھی ادراک اور حکم سے مرکب مجموعہ ہے تو لازم آئے گا کہ یہ تصدیق ہو جائے یوں ہی محکوم بہ کا حکم کے ساتھ تصور دوسری تصدیق ہوگا یوں ہی نسبت حکمیہ کا حکم کے ساتھ تصور تیسری تصدیق ہوگا یوں ہی ان تصورات ثلثہ اور حکم سے مرکب مجموعہ چوتھی تصدیق ہوگا اور ان تصورات ثلثہ میں سے ہر دو کی حکم کے ساتھ ترکیب سے تین دیگر تصدیقات حاصل ہوں گی پس اس صورت میں بھی تصدیقات کی تعداد سات تک پہنچ جائے گی لیکن ان ساتوں میں سے ایک بعینہ امام رازی کا مذہب ہے برخلاف سابقہ ساتوں تصدیقات کے۔

تشریح:

فان قلت اس عبارت سے خصم نے اس پر منع وارد کیا ہے کہ مصنف کی تقسیم علم پر تصدیق کی تعداد بڑھ کر سات تک پہنچ جا رہی ہے اور حکم بھی تصدیق سے خارج ہو رہا ہے۔

خصم کے منع کا حاصل یہ ہے کہ یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ تصدیق کی تعداد سات تک پہنچ جائے جب کہ خود مصنف نے اپنے قول "و یقال للمجموع تصدیق" سے اس کی صراحت کر دی ہے کہ ادراک اور حکم کا مجموعہ مرکب تصدیق ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس تشریح سے کوئی فائدہ حاصل ہونے والا نہیں ہے اس لیے کہ مصنف کی تقسیم سے جو قسم ثانی بر آمد ہو رہی ہے وہ ادراک ہے جو مجامع حکم ہو اس لیے کہ مصنف نے اس تصور کو علم کی قسم ثانی قرار دیا ہے جس کے ساتھ حکم ہو اب اگر مصنف کے نزدیک تصدیق اسی قسم ثانی کا نام ہے تو ہمیں اس کا حال معلوم ہو چکا ہے کہ یہ دونوں میں سے کسی کے مذہب پر منطبق نہیں ہوتی اور فی نفسہ بھی یہ فاسد ہے اور اگر تصدیق ادراک اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے جیسا کہ مصنف نے اس کی صراحت کی ہے تو اس تقدیر پر تصدیق علم کی قسم ہی نہیں ہوگی بلکہ علم کی دونوں قسموں میں سے قسم اول (تصور) اور ایک دوسری شئی (حکم) کے ساتھ مل کر مرکب ہوگی اور یہ اس لیے باطل ہے کہ اس پر مناطقہ کا اتفاق ہے کہ تصدیق علم کی ایک قسم ہے مناطقہ کا اختلاف اگر ہے تو تصدیق کی ماہیت اور حقیقت میں اختلاف ہے لیکن اس کے قسم علم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے نیز اگر تصدیق ادراک اور حکم کے مجموعہ کا نام ہو جائے تو اس تقدیر پر بھی تصدیق کی تعداد سات تک پہنچ جائے گی مثلاً (۱) محکوم علیہ اور محکوم بہ کے تصور پر تصدیق کا صدق ہوگا کیوں کہ یہ بھی ادراک اور حکم کا مجموعہ مرکب ہے (۲) محکوم بہ اور حکم کے تصور پر تصدیق کا صدق ہوگا اس لیے کہ یہ بھی ادراک اور حکم کا مجموعۂ مرکب ہے (۳) نسبت حکمیہ اور حکم کے مجموعۂ کا تصور اسی قیاس پر تیسری تصدیق ہوگا (۴) محکوم علیہ، محکوم بہ، نسبت حکمیہ اور حکم کے تصورات کا مجموعۂ چوتھی تصدیق ہوگا (۵) محکوم علیہ، محکوم بہ اور حکم کے تصورات کا مجموعہ پانچویں تصدیق ہوگا (٦) محکوم علیہ، نسبت حکمیہ اور حکم کے تصورات کا مجموعہ چھٹویں تصدیق ہوگا (۷) محکوم بہ، نسبت حکمیہ اور حکم کے تصورات کا مجموعہ ساتویں تصدیق ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ اگر تصدیق ادراک اور حکم کے مجموعۂ مرکب کا نام ہو تو اس صورت میں بھی تصدیق کی تعداد سات تک پہنچ جائے گی البتہ ان ساتوں میں جو چوتھی صورت ہے وہ بعینہ امام رازی کا مذہب ہے اور سابقہ سات صورتوں میں کسی میں بھی امام رازی کا مذہب نہیں پایا جاتا ہے۔

---*---*---*---*---*---

قوله اما ان یکون قسم الشئ قسیما له **اقول** قسم الشئ هو ما كان مندرجا تحته واخص منه وقسيم الشئ هو ما كان مقابلا له ومندرجا معه تحت شئ اٰخر مثلا اذا قسمت الحيوان الى حيوان ناطق وحيوان غير ناطق كان كل واحد منهما قسما من الحيوان وقسيما

للاٰخر ومعنے کون قسم الشئ قسیما له ان یکون ذلك الشئ قسما منه فی الواقع وقد جعلته انت قسیما له ومعنی کون قسیم الشئ قسما منه عکس ذلك.

ترجمہ: قولہ یا تو قسم شی قسیم شی ہو جائے گی **اقول** شی کی قسم وہ شی ہے جو کسی دوسری شی کے تحت میں داخل ہو اور اس شی سے خاص ہو اور قسیم شی وہ ہے جو شی کے مقابل میں ہو اور اس شی کے ساتھ مل کر کسی دوسری شی کے تحت میں داخل ہو مثلا جب تم حیوان کی حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف تقسیم کرو گے تو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق دونوں حیوان کی قسم ہوں گے اور ایک دوسرے کے لیے قسیم ہوں گے اور "قسم شی کے قسیما له" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی حقیقت میں اس کی قسم ہو لیکن تم اسے اس کا قسیم بنا دو اور "قسیم الشی قسما منه" کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی نفس الامر میں شی کا قسیم ہو لیکن تم اسے اس کی قسم بنا دو۔

تشریح:

قولہ اما ان یکون قسم الشی اس عبارت سے پہلے شارح نے یہ بتایا ہے کہ مناطقہ کے مابین علم کی جو مشہور تقسیم ہے وہ یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق لیکن ماتن نے اس مشہور تقسیم سے ایک غیر مشہور تقسیم کی طرف عدول کیا ہے اور انھوں نے علم کی یہ تقسیم کی ہے تصور فقط اور تصور مع الحکم۔

تصور فقط کو تصور ساذج کہتے ہیں اور تصور مع الحکم کو تصدیق کہتے ہیں اس عبارت سے شارح نے غیر مشہور تقسیم کی طرف عدول کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ تقسیم مشہور پر دو وجہوں سے اعتراض وارد ہوتا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ تقسیم مشہور فاسد ہے اس لیے کہ اس تقسیم پر دو چیزوں میں سے ایک بہر حال لازم ہے یا تو یہ لازم آئے گا کہ نفس الامر میں جو شی کی قسم ہے وہ شی کا قسیم اور اس کا مقابل ہو جائے یا پھر یہ لازم آئے گا کہ نفس الامر میں جو شی کا قسیم اور مقابل ہے وہ شی کی قسم بن جائے اور یہ دونوں باطل ہیں اور تقسیم مشہور پر وارد اعتراض کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس تقسیم پر علی وجہ التفصیل یا تو انقسام الشی الی نفسہ والی غیرہ لازم آئے گا یا پھر تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم آئے گا تفصیل شرح قطبی میں دیکھیے۔

اقول قسم الشی هو ماکان: چوں کہ اس بحث میں کچھ نئے مصطلحات آ گئے ہیں اس لیے میر صاحب نے اس عبارت سے ان کی وضاحت کی ہے۔

تقسیم: امر واحد کے ساتھ چند قیود متخالفہ کا اس طرح انضمام کر دینا کہ اس سے اقسام متبائنہ حاصل ہو جائیں مثلا حیوان کے ساتھ ناطق، صاہل، مفترس وغیرہ کی قید ضم ہونے سے حیوان کی متبائن قسمیں حیوان ناطق، حیوان صاہل، حیوان مفترس وغیرہ حاصل ہوتی ہیں جن میں مباینت پائی جاتی ہے۔

مقسم: جس کے تحت کوئی شی داخل ہو اور وہ اس ماتحت شی سے عام ہو جیسے کلمہ جس کے تحت اسم داخل ہے اور

کلمہ اس سے عام ہے۔

قسم الشی: جو کسی شی کے تحت داخل ہو اور اس شی سے خاص ہو جیسے اسم جو کلمہ کے تحت مندرج ہے اور کلمہ سے خاص ہے۔

قسیم الشی: جو کسی شی کے مقابل میں ہو اور اس شی کے ساتھ مل کر کسی دوسری شی کے تحت مندرج ہو جیسے اسم فعل کا مقابل ہے اور دونوں کلمہ کے تحت مندرج ہیں لہذا اسم وفعل آپس میں ایک دوسرے کے قسیم ہوں گے۔

قسم الشی قسیماله: کوئی شی نفس الامر میں کسی شی کی قسم ہو لیکن تقسیم میں وہ اس کا قسیم ہو جائے جیسے کہ اسم حقیقت میں کلمہ کی قسم ہے لیکن تم اسے تقسیم میں کلمہ کا قسیم اور مقابل بنا دو۔

قسیم الشی قسمامنه: کوئی شی نفس الامر میں کسی شی کا قسیم اور مقابل ہو لیکن تم اسے تقسیم میں اس کی قسم بنا دو جیسے کہ اسم حقیقت میں فعل کا قسیم اور مقابل ہے لیکن تم اسے تقسیم میں فعل کی قسم بنا دو۔

—*—*—*—*—*—

قوله وذلك لان التصديق ان كان عبارة عن التصور مع الحكم **اقول** هذا بناء على ان التصديق عبارة عن الادراك المجامع للحكم او المعروض للحكم كما يدل عليه ظاهر عبارة صاحب الكشف واتباعه كالمصـ وغيره فى تقسيم العلم كما بيناه سابقا واما اذا اريد بالتصديق ما هو مذهب الإمام اعنى المجموع المركب من التصورات الثلث والحكم فلا يظهر منه ان التصديق بهذا المعنى قسم من التصور اذلا يلزم منه ان يكون المجموع المركب من شئ واٰخر بحيث يصدق عليه ذلك الشى حتى يكون قسما منه ومندرجا تحته الا ترى ان مجموع الجدار والسقف لايكون سقفا ولا جدارا بل يحتاج ح الى ان يتمسك بما ذكره الشارح فى التصديق بمعنے الحكم فيقال التصديق بمعنى المجموع المركب قسيم للتصور كما انه بمعنے الحكم قسيم له ايضا وقد جعلته فى التقسم قسما من العلم الذى هو نفس التصور فيكون قسيم الشى قسما منه.

ترجمه: قوله تقسیم مشہور فاسد اس لیے ہے کہ اگر تصدیق تصور مع الحکم کا نام ہو **اقول** یہ اس تقدیر پر ہے کہ تصدیق اس ادراک کا نام ہو جو حکم کا مجامع یا حکم کا معروض ہو جیسا کہ تقسیم علم کی بحث میں صاحب کشف اور ان کے متبعین مثلا مصنف وغیرہ کی عبارت کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ اسے ہم نے ماقبل میں بیان کیا ہے لیکن اگر تصدیق سے مراد امام رازی کا مذہب ہو یعنی تصورات ثلثہ اور حکم کا مجموعۂ مرکب تو اس معنی کر تصدیق تصور کی قسم نہیں ہوگی اس لیے کہ وہ مجموعہ جو کسی ایک شی (تصور) اور دوسری شی (حکم) سے مرکب ہو لازم نہیں آتا ہے کہ وہ شی اس پر صادق ہو کہ

وہ مجموعہ اس کی قسم اور اس کے تحت میں مندرج ہو گیا تم جدار اور سقف کے مجموعے (بیت) کو نہیں دیکھتے کہ وہ سقف ہوتا ہے نہ ہی جدار ہوتا ہے بلکہ اس وقت یہ حاجت ہوگی کہ قسیم الشی قسمامنہ سے گرفت کی جائے جسے شارح نے تصدیق بمعنی الحکم میں ذکر کیا ہے پس کہا جائے گا کہ تصدیق بمعنی مجموعہ، مرکب تصور کا قسیم ہے جیسا کہ تصدیق بمعنی الحکم تصور کا قسیم ہے اور تم نے اسے تقسیم میں اس علم کی قسم بنادیا ہے جو عین تصور ہے پس شی کے قسیم کا شی کی قسم ہونا لازم آئے گا۔

تشریح:

قوله وذلك لان التصديق اس عبارت سے علم کی تقسیم مشہور سے عدول کی وجہ بیان کی گئی ہے حاصل یہ ہے کہ تقسیم مشہور پر دو وجہوں سے اعتراض وارد ہوتا ہے پہلی وجہ اعتراض یہ ہے کہ تقسیم مشہور فاسد ہے اس لیے کہ تقسیم مشہور کو دو خرابیوں میں سے ایک لازم ہے یا تو "قسم الشی قسیماله" لازم ہے یا "قسیم الشی قسمامنه" لازم ہے اور یہ دونوں باطل ہیں قسم الشی قسیماله اس لیے لازم ہے کہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہو تو تصور مع الحکم حقیقت میں تصور کی قسم ہے لیکن تقسیم مشہور میں اسے تصور کا قسیم بنایا گیا ہے تو نفس الامر میں جو شی (تصور) کی قسم ہے اسے شی (تصور) کا قسیم بنایا گیا یہی قسم الشی قسیماله ہے جو باطل ہے۔

اقول هذا بناء على ان التصديق: اس عبارت سے فاضل محقق میر سید شریف جرجانی فرماتے ہیں کہ شی کی قسم کا شی کا قسیم ہونا اس تقدیر پر لازم آئے گا جب کہ تصدیق سے مراد وہ ادراک ہو جو حکم کو جامع ہو یعنی اس کے ساتھ حکم ہو یا اس پر حکم عارض ہو جیسا کہ صاحب کشف اور ان کے متبعین مثلا مصنف وغیرہ کی عبارتوں کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ مصنف نے علم کی قسم ثانی کی تعبیر اس عبارت سے کی ہے "واما تصور معه حكم" اور صاحب کشف نے قسم ثانی کی تعبیر اس عبارت سے کی ہے "العلم اما تصور ان كان ادراكا ساذجا او تصديق ان كان مع الحكم" لیکن اگر تصدیق سے مراد تصورات ثلثہ اور حکم کا مرکب مجموعہ ہو جیسا کہ یہ امام رازی کا مذہب ہے تو اس تقسیم پر "قسم الشی قسیماله" کی خرابی قطعا لازم نہیں آئے گی اس لیے کہ اگر کوئی شی دو جزوں کا ایک مجموعہ، مرکب ہو تو لازم نہیں ہے کہ اس مجموعہ، مرکب پر قسم الجز کا صدق ہو جائے جیسے کہ بیت، دیوار اور چھت کا ایک مجموعہ، مرکب ہے لیکن بیت پر قسم الجدار یا قسم السقف کا صدق نہیں ہوتا ہے اور بیت کو قسم الجدار کہنا صحیح بھی نہیں ہے اسی طرح اگر امام رازی کے مذہب کے مطابق تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کا ایک مجموعہ مرکب ہو تو اس پر قسم التصور کا صدق نہیں ہوگا اور جب اس پر قسم التصور کا صدق ہی نہیں ہوگا تو قسم تصور کا قسیم تصور ہونا کیسے لازم آئے گا معلوم ہوا کہ اگر تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کا مجموعہ ہو تو اس تقدیر پر "قسم الشی قسیما له" کی خرابی لازم نہیں آئے گی البتہ اس صورت میں "قسیم الشی قسما منه" کی خرابی لازم آئے گی جسے شارح نے تصدیق بمعنی الحکم میں ذکر کیا ہے مثلا یوں کہا جائے کہ اگر تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کا ایک مجموعہ، مرکب ہو تو تصدیق اس معنی کر حقیقت میں تصور کا قسیم ہے جیسے کہ تصدیق بمعنی الحکم تصور

کا قسیم ہے لیکن تقسیم مشہور میں اسے اس علم کی قسم بنا دیا گیا ہے جو در حقیقت تصور سے ہی عبارت ہے یعنی دونوں میں ترادف ہے لہذا حقیقتاً جو شی (تصور) کا قسیم ہے اسے شی (علم یعنی تصور) کی قسم بنا دیا گیا ہے اسی کا نام قسیم الشی قسما منہ ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله وهذا الاعتراض انما يرد لو قسم العلم الى مطلق التصور والتصديق كما هو المشهور **اقول** من قسم العلم الى مطلق التصور والتصديق لم يرد بالتصور معنى عاما شاملا للتصديق بل اراد بالتصديق ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة واراد بالتصور ادراك ماعدا ذلك ولاشك ان هذين القسمين متقابلان ليس احدهما متناولا للاخر اصلا حتى يلزم ان يكون قسم الشي قسيماله وقسيم الشئ قسما منه واما التصور بمعنى الادراك مطلقا اعنى ماهو مرادف للعلم فهو معنى اخر ولفظ التصور يطلق بالاشتراك اللفظى على هذا المعنى اعنى الادراك مطلقا وعلى المعنى الاول اعنى الادراك المغاير للادراك المسمى بالحكم فلا يلزم شئ من المحذورين او اراد بالتصديق المجموع المركب من الادراك والحكم واراد بالتصور ادراك ماعدا ذلك فلا محذور ايض لان التصديق قسيم للتصور بالمعنى الاخص وقسم من التصور بالمعنى الاعم فلا اشكال على ماهو مراد القوم اصلا نعم ظاهر عبارتهم يوهم التباسا يزول بتفسيرهم التصديق والتصور المقابل له كما قررناه.

ترجمہ: قوله اور یہ اعتراض اسی وقت وارد ہوتا ہے جب مطلق تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم کی جائے جیسا کہ یہی مشہور ہے **اقول** جن لوگوں نے مطلق تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم کی ہے انھوں نے تصور سے وہ معنی مراد نہیں لیا ہے جو تصدیق کو شامل ہو بلکہ تصدیق سے یہ ادراک مراد لیا ہے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں واقع ہے اور تصور سے اس کے علاوہ کا ادراک مراد لیا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ دونوں قسمیں آپس میں متقابل ہیں ان میں کوئی دوسرے کو شامل نہیں ہے کہ قسم شی کا قسیم شی اور قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آئے لیکن وہ تصور جو مطلق ادراک یعنی مرادف علم کے معنی میں ہے تو یہ تصور کا ایک دوسرا معنی ہے اور اشتراک لفظی کے طریقے پر لفظ تصور کا اطلاق اس معنی یعنی مطلق ادراک اور معنی اول یعنی وہ ادراک جو اس ادراک کے مغائر ہے جس کا نام تصدیق ہے دونوں پر ہوتا ہے لہذا مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کوئی بھی خرابی لازم نہیں آئے گی یا قوم نے تصدیق سے ادراک اور حکم کا مرکب مجموعہ مراد لیا ہے اور تصور سے اس کے علاوہ کا ادراک مراد لیا ہے جب بھی کوئی فساد لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ تصدیق تصور بالمعنیٰ الاخص کا قسیم ہے اور تصور بالمعنیٰ الاعم کی قسم ہے لہذا قوم کی مراد پر کوئی اشکال نہیں ہے البتہ ان کی ظاہر عبارت سے التباس پیدا ہو جاتا ہے جو تصدیق اور اس تصور کی وضاحت کر دینے سے جو تصدیق کا مقابل ہے ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اسے بیان کیا ہے۔

تشریح:

قوله وهذا الاعتراض انما اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ قسم الشی قسیماله اور قسیم الشي قسمامنه کا اعتراض اسی وقت وارد ہوتا ہے جب کہ علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی طرف کی جائے لیکن اگر علم کی تقسیم تصور ساذج یعنی تصور فقط اور تصدیق کی طرف کی جائے تو یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا اس لیے کہ ہماری مراد قسم ثانی یعنی تصدیق سے تصور مع الحکم ہے جیساکہ یہی تقسیم مصنف میں کہا بھی گیا ہے اب اگر تم اس پر یہ اعتراض کرو کہ تصور مع الحکم تصور فقط کی قسم ہے تو ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے اور اگر تم یہ کہو کہ یہ مطلق تصور کی قسم ہے ہم کہیں گے کہ یہ بالکل صحیح اور مسلم ہے لیکن تصدیق کا مقابل اور قسیم مطلق تصور نہیں ہے بلکہ تصور فقط ہے لہذا تصدیق بمعنی تصور مع الحکم کا قسیم تصور فقط ہوا اور مقسم مطلق تصور ہوا تو جو مقسم ہے وہ تصور مع الحکم کا قسیم نہیں ہے اور جو قسیم ہے وہ مقسم نہیں ہے لہذا اب نہ تو "قسم الشي قسيماله" لازم آیا نہ "قسيم الشي قسمامنه" لازم آیا۔

اقول من قسم العلم الى مطلق التصور: فاضل محقق نے اس عبارت سے تقسیم مشہور کا دفاع کیا ہے فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے تصور اور تصدیق کی طرف علم کی تقسیم کی ہے انھوں نے تصور سے تصور کا وہ معنی عام مراد نہیں لیا ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہوتا ہے اور تصدیق اور تصور بالمعنیٰ الاخص سے عام ہوتا ہے بلکہ تصدیق سے ان کی مراد اس کا ادراک ہے کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے اور تصور سے اس کے علاوہ کا ادراک مراد لیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے کے مقابل ہیں ان دونوں میں سے کسی کا بھی دوسرے پر صدق نہیں ہوتا کہ قسم شی کا قسیم شی ہونا اور قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آئے اور تصور بمعنی مطلق ادراک جو علم کا مرادف ہے یہ تصور کا ایک دوسرا معنی ہے اور اشتراک لفظی کے طور پر تصور کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تصور ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق تین معنوں پر ہوتا ہے (۱) مطلق تصور جو علم کا مرادف ہے اور علم کی دونوں قسموں کا مقسم ہے (۲) تصور فقط یعنی وہ تصور جس کے ساتھ کسی طرح کا کوئی حکم نہیں ہوتا ہے (۳) وہ تصور جو عدم حکم کی قید سے مقید ہو اسی کا نام تصدیق ہے۔

تقسیم میں وہ تصور جو تصدیق کا مقابل اور اس کا قسیم ہے وہ تصور ہے جو عدم حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے یعنی جس کے ساتھ کوئی حکم نہیں ہوتا اور وہ تصور جو دونوں قسموں کا مقسم ہے وہ مطلق تصور ہے جو علم کا مرادف ہے تو مقسم کوئی اور تصور ہوا اور قسیم کوئی اور تصور ہوا لہذا نہ تو قسم شی کا قسیم شی ہونا لازم آیا اور نہ قسیم شی کا قسم شی ہونا لازم آیا۔

یہ جواب حکما کے طریقۂ تقسیم پر منطبق ہوگا اور امام رازی کے طریقۂ تقسیم پر ہم کہیں گے کہ تقسیم مشہور میں تصدیق سے مراد تصورات ثلثہ اور حکم کا مجموعۂ مرکب ہے اور تصور سے اس کے علاوہ کا ادراک مراد ہے اس تقدیر پر بھی دونوں قسمیں ایک دوسرے کی مقابل ہوں گی اور کسی کا بھی کسی دوسرے پر صدق نہیں ہوگا کیوں کہ اس صورت میں تصدیق تصور بالمعنیٰ الاعم

(مطلق تصور) کی قسم ہوگی اور تصور بالمعنٰی الاخص (تصور مقید بعد حکم) کی قسیم ہوگی لہذا اس صورت میں بھی قسم شی کے قسیم شی اور قسیم شی کے قسم شی ہونے کا اعتراض نہیں ہوگا البتہ تقسیم مشہور میں جو عبارت استعمال کی گئی اس کے ظاہر سے التباس پیدا ہو جاتا ہے کیوں کہ تقسیم مشہور میں علم کی جو قسم اول ہے اسے مطلق رکھا گیا ہے کسی قید وغیرہ سے مقید نہیں کیا گیا ہے جس سے کہ قسم اور مقسم میں امتیاز پیدا ہو بخلاف مصنف کی تقسیم کے کہ اس میں قسم اور مقسم کے امتیاز کا لحاظ کیا گیا ہے لیکن یہ التباس تصدیق اور اس تصور جو تصدیق کا قسیم اور مقابل ہے کی وضاحت کرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے قوم کی مراد کے مطابق عبارت کی توجیہ کر کے اس التباس کو دور کر دیا ہے لہذا اعتراض کرنے سے پہلے یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اس سے قوم کی مراد کیا ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله فلا ورود له لانا نختار الخ **اقول** هذا الكلام يدل على ان الاعتراض متوجه على تقسيم المصـ ايضـ لكنه مندفع بالجواب الذي قرره الشارح واما على التقسيم المشهور فهو وارد عليه غير مندفع عنه وقد عرفت اندفاعه عنه ايضا بما قررناه الا ان اندفاعه عن تقسيم المصـ اظهر من اندفاعه عن التقسيم المشهور كما لا يخفى.

ترجمه: قوله پس یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا اس لیے کہ ہم اختیار کرتے ہیں الخ **اقول** یہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ اعتراض مصنف کی تقسیم پر بھی وارد ہوگا لیکن اس جواب سے جسے شارح نے بیان کیا ہے مندفع ہو جائے گا اور مشہور تقسیم پر اعتراض وارد ہوگا اور مندفع نہیں ہوگا اور تم نے تقسیم مشہور سے اعتراض کا اندفاع ہماری اس تقریر سے جسے ہم نے بیان کیا ہے معلوم کر لیا ہے مگر مصنف کی تقسیم سے اندفاع بلحاظ تقسیم مشہور کے اندفاع کے زیادہ ظاہر ہے۔

تشریح:

قوله فلا ورود له اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ مصنف کی تقسیم پر یہ اعتراض نہیں ہوگا اس لیے کہ ہماری مراد تصدیق سے تصور مع الحکم ہے اور یہ تصور فقط کا قسیم ہے اور مطلق تصور جو مرادف علم ہے اس کی قسم ہے تو یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

اقول هذا الكلام يدل على ان: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح کا یہ اسلوب بیان اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ اعتراض مصنف کی تقسیم پر بھی وارد ہوتا ہے لیکن اس کا جواب شارح نے جو تقریر کی ہے اس سے ہو سکتا ہے البتہ تقسیم مشہور پر اعتراض وارد ہوگا اور مندفع نہیں ہوگا حالاں کہ ہماری گزشتہ تقریر سے تقسیم مشہور سے بھی اعتراض کا اندفاع ثابت ہو چکا ہے البتہ باعتبار تقسیم مشہور کے اندفاع کے مصنف کی تقسیم سے اعتراض کا اندفاع زیادہ ظاہر ہے اور اس کی وجہ ابھی ماقبل میں بیان کی گئی ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله والثانی ان المراد الخ **اقول** قیل یتجه هذا علی کلام المص ایض بان یقال ان اراد بالتصور فقط الحضور الذهنی مطلقا لزم انقسام الشئ الی نفسه والی غیره کما ذکره ولزم ایضا ان یکون قوله فقط لغوا لاحاجة الیه اصلا وان اراد به المقید بعدم الحکم لزم امتناع اعتبار التصور فقط فی التصدیق بعین ما ذکره فان قلت قوله وجوا به اشارة الی جواب الاعتراض الثانی اذا اورد علی تقسیم المص فحاصل کلامه علی قیاس ماتقدم فی الاعتراض الاول ان الاعتراض الثانی ایض متوجه علی عبارة المص الا انه مندفع بهذا الجواب واما علی عبارة القوم فهو وارد غیر مندفع قلت هذا الجواب کما یدفع الاعتراض الثانی عن کلام المص یدفعه عن کلام القوم ایض بل هو بکلا مهم انسب لان کون لفظ التصور مشترکا بین ما اعتبر فیه عدم الحکم وبین الحضور الذهنی مطلقا انما یظهر من کلامهم حیث ذکروا التصور فی مقابلة التصدیق واراد وابه معنی یقابله قطعا مع انهم یطلقون التصور علی ما کان مراد فاللعلم اعنی الادراك مطلقا فللتصور عندهم معنیان واما کلام المص فلا یقتضی الا ان یکون للتصور معنی واحد متناول للتصور فقط وللتصور معه الحکم واما ان التصور یطلق علی مایقابل التصدیق اعنی ما اعتبر فیه عدم الحکم فلا دلالة له علیه اصلا لانه جعل التصور فقط مقابلا للتصدیق فاعتبار عدم الحکم مستفاد من قید فقط ولیس داخلا فی مفهوم لفظ التصور بل هو مستعمل بمعنی الادراك مطلقا وقدضم الیه قید زائد وجعل المقید قسیما للتصدیق فللتصور عنده معنی واحد فاتضح بما ذکرناه ان الاشتراك فی لفظ التصور انما یظهر فی کلامهم دون کلامه وبهذا الاشتراك یندفع الاعتراضان معا عن التقسیم المشهور واما اندفا عهما عن تقسیم المص فانما هو بالجواب الاول لان المقابل للتصدیق عنده کما صرح به هو التصور فقط ولیس التصدیق قسما منه بل من التصور مطلقا فاندفع الاعتراض الاول وکذا المعتبر فی التصدیق شرطا او شطرا هو التصور مطلقا لاالتصور فقط وعدم الحکم انما اعتبر فی التصور فقط لا فی التصور مطلقا فاندفع الاعتراض الثانی ایض.

ترجمہ: قوله اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد الخ **اقول** کہا گیا ہے کہ یہ اعتراض مصنف کی تقسیم پر بھی وارد ہوگا بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ اگر تصور فقط سے مطلق حضور ذہنی مراد ہے تو انقسام الشی الی نفسہ والی غیرہ لازم آئے گا جیساکہ شارح نے ذکر کیا ہے نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ لفظ فقط لغو ہو جائے اس کی ضرورت قطعا نہ رہ جائے اور اگر تصور فقط سے مقید بعدم حکم مراد ہے تو بعینہ اسی طریقے پر جسے شارح نے ذکر کیا ہے لازم آئے گا کہ تصدیق میں تصور فقط کا اعتبار

محال ہو جائے اگر تم کہو کہ شارح کا قول **جوابه** اعتراض ثانی کے جواب کی طرف اشارہ ہے جب کہ اسے مصنف کی تقسیم پر وارد کیا جائے تو اس قیاس پر جو اعتراض اول میں گزر چکا ہے شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ دوسرا اعتراض بھی مصنف کی تقسیم پر وارد ہوگا لیکن اس جواب سے مندفع ہو جائے گا اور قوم کی عبارت پر اعتراض ثانی وارد ہوگا اور مندفع نہیں ہوگا ہم کہیں گے کہ یہ جواب جیسے مصنف کے کلام سے اعتراض ثانی کو مندفع کر دیتا ہے قوم کے کلام سے بھی اعتراض مندفع کر دیتا ہے بلکہ قوم کے کلام سے زیادہ بہتر طریقے سے اعتراض کو دفع کرتا ہے اس لیے کہ لفظ تصور کا اس تصور جس میں عدم حکم کا اعتبار ہو اور مطلق حضور ذہنی کے مابین مشترک ہونا قوم کے کلام سے ہی ظاہر ہے اس لیے کہ انھوں نے لفظ تصور کو تصدیق کے مقابل میں ذکر کیا ہے اور تصور سے وہ معنی مراد لیا ہے جو قطعی طور پر تصدیق کا مقابل ہو اسی کے ساتھ وہ لوگ مرادف علم یعنی مطلق ادراک پر بھی تصور کا اطلاق کرتے ہیں لہذا قوم کے نزدیک تصور کے دو معنی ہوے لیکن مصنف کا کلام اس کا مقتضی ہے کہ تصور کا صرف ایک معنی ہے جو تصور فقط اور تصور مع الحکم دونوں کو شامل ہے لیکن تصور کا اطلاق اس تصور پر بھی ہوتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی جس میں عدم حکم کا اعتبار ہے اس پر مصنف کا کلام قطعا دلالت نہیں کرتا ہے اس لیے کہ مصنف نے تصور فقط کو تصدیق کا مقابل بنایا ہے جس میں عدم حکم کا اعتبار قید فقط سے مستفاد ہے اور عدم حکم لفظ تصور کے مفہوم میں داخل نہیں ہے بلکہ تصور مطلق ادراک کے معنی میں مستعمل ہے جس کے ساتھ ایک زائد قید (فقط) کو منضم کر دیا گیا ہے اور مقید (تصور فقط) کو تصدیق کا قسیم بنا دیا گیا ہے لہذا عند المصنف تصور کا ایک ہی معنی ہوا اس سے ظاہر ہو گیا کہ لفظ تصور کا اشتراک قوم کے کلام سے ظاہر ہے نہ کہ مصنف کے کلام سے اور اسی اشتراک کی بنا پر تقسیم مشہور سے دونوں اعتراض ایک ساتھ مندفع ہو جاتے ہیں لیکن مصنف کی تقسیم سے دونوں اعتراض کا اندفاع پہلے ہی جواب سے ہو جاتا ہے اس لیے کہ عند المصنف جیسا کہ انھوں نے صراحت کی ہے تصدیق کا متابل تصور فقط ہے اور تصدیق تصور فقط کی قسم نہیں ہے بلکہ مطلق تصور کی قسم ہے لہذا پہلا اعتراض مندفع ہو گیا یوں ہی تصدیق میں جو تصور معتبر ہے خواہ شرطا معتبر ہو یا شطرا وہ مطلق تصور ہے نہ کہ تصور فقط ہے اور عدم حکم کا اعتبار تصور فقط میں ہے مطلق تصور میں نہیں ہے لہذا اعتراض ثانی بھی مندفع ہو گیا۔

تشریح:

قوله والثاني ان المراد اس عبارت سے شارح نے تقسیم مشہور پر وارد ہونے والے دوسرے اعتراض کی صراحت کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تقسیم مشہور میں تصور سے مطلق حضور ذہنی مراد ہے یا مقید بعدم حکم مراد ہے اگر مطلق حضور ذہنی مراد ہے تو انقسام الشی الی نفسہ والی غیرہ لازم آئے گا اس لیے کہ مطلق حضور ذہنی اور علم جو مقسم ہے دونوں میں ترادف ہے اور اگر مقید بعدم حکم مراد ہے تو تصدیق میں تصور کا اعتبار ہی محال ہو جائے گا اس لیے کہ عدم حکم تصور میں معتبر ہے اور تصور تصدیق میں معتبر ہے لہذا تصدیق میں عدم حکم بھی معتبر ہوا جب کہ اس میں حکم پہلے ہی سے معتبر ہے لہذا تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار ہو گیا اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو کہ محال ہے۔

اقول قیل یتجه هذا علی کلام المصنف: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض مصنف کی عبارت پر بھی وارد ہوگا مثلاً ہم کہیں گے کہ تصور فقط سے کیا مراد ہے مطلق حضور ذہنی مراد ہے یا مقید بعدم حکم [illegible] ہے اگر مطلق حضور ذہنی مراد ہے تو "انقسام الشي الی نفسه والی غیره" لازم آئے گا اس لیے کہ مقسم بھی مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہے اور اس کی قسم اول کا بھی یہی معنی ہے یہ "انقسام الشي الی نفسه" ہوا اور قسم ثانی مقید بعدم حکم کے معنی میں ہے جو قسم اول اور مقسم کے مفہوم کے مغائر ہے، یہ "انقسام الشیء الی غیره" ہوا، نیز اس تقدیر پر یہ بھی خرابی لازم آئے گی کہ قید فقط لغو ہو جائے اس لیے کہ جب قسم اول سے مطلق حضور ذہنی ہی مراد ہے تو اس معنی کے افادہ کے لیے لفظ تصور ہی کافی ہے لہذا اس کے ساتھ لفظ فقط کے انضمام کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر تصور فقط سے مقید بعدم حکم مراد ہے تو قیاس سابق پر تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم آئے گا اس لیے کہ تصدیق میں تصور معتبر ہے اور تصور عدم حکم سے مقید ہے اور مقید جب کہیں معتبر ہوتا ہے تو اپنی قید کے ساتھ ہی معتبر ہوتا ہے کیوں کہ مقید کی حقیقت ہی مطلق مع القید ہے اور تصدیق میں حکم پہلے سے معتبر ہے لہذا لازم آیا کہ تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار ہو جائے اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو کہ محال ہے۔

فان قلت قوله وجوابه: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ ہماری اس گرفت پر کہ اعتراض ثانی مصنف کی تقسیم پر بھی وارد ہوتا ہے اگر تم یا کوئی بھی یہ کہ کر مصنف کی تقسیم کا دفاع کرے کہ شارح نے اپنے قول "وجوابه" سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اعتراض ثانی اگر مصنف کی تقسیم پر وارد ہوگا تو شارح کے بقول اس جواب سے اعتراض کو مندفع کر دیا جائے گا کہ تصور ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق مقید بعدم حکم اور مطلق حضور ذہنی دونوں پر ہوتا اور تصدیق میں معنی ثانی معتبر ہے لہذا تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

فحاصل کلامه: میر صاحب اس توجیہ پر نقد و جرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بات یہی ہے کہ شارح کے پیش کردہ جواب سے تقسیم مصنف سے اعتراض مندفع ہو جائے گا تو ہم قیاس سابق پر بھی یہی کہیں گے کہ شارح کی عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ اعتراض اگر تقسیم مصنف پر وارد ہوگا تو شارح کے پیش کردہ جواب سے وہ مندفع ہو جائے گا اور مشہور تقسیم پر اعتراض وارد تو ہوگا لیکن مندفع نہیں ہوگا اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ جناب یہ آپ کی خام خیالی ہے یہ جواب جیسے مصنف کی عبارت سے اعتراض کا اندفاع کرتا ہے ویسے ہی تقسیم مشہور سے بھی اعتراض دفع کر دیتا ہے بلکہ تقسیم مشہور سے انسب طریقے سے اعتراض دفع کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اعتراض کے اندفاع کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ تصور ایک مشترک لفظ ہے اس کا اطلاق اس تصور پر بھی ہوتا ہے جس میں عدم حکم کا اعتبار ہو اور مطلق حضور ذہنی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اب جب ہم نظر تعمق سے دیکھتے ہیں تو ہم پر یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ اشتراک قوم کے کلام سے زیادہ ظاہر ہے اس لیے کہ قوم نے تصور کو تصدیق کے مقابل میں رکھا اور اس سے وہ معنی مراد لیا جو قطعی طور پر تصدیق کا مقابل ہے

اور یہ لوگ تصور کا اطلاق مرادف علم یعنی مطلق ادراک پر بھی کرتے ہیں جس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ ان کے نزدیک تصور کا دو معنی ہے ایک مطلق حضور ذہنی اور ایک تصور ساذج بر خلاف مصنف کی عبارت کے جو اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عند المصنف تصور کا صرف ایک ہی معنی مطلق حضور ذہنی ہے جو تصور فقط اور تصور مع الحکم دونوں کو شامل ہے اور رہ گیا تصور کا وہ معنی جو تصدیق کا مقابل اور قسیم ہے جس میں کہ عدم حکم کا اعتبار ہوتا ہے مصنف کی عبارت اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتی ہے اس لیے کہ مصنف نے تصدیق کا قسیم تصور فقط کو بتایا ہے جس میں عدم حکم کا معنی قید فقط سے متبادر ہے لفظ تصور کے مفہوم میں یہ معنی داخل نہیں ہے اس لیے کہ عدم حکم کا معنی اگر لفظ تصور کے مفہوم میں داخل ہوتا تو مصنف قید فقط سے اسے مقید نہ کرتے معلوم ہوا کہ تقسیم مصنف میں لفظ تصور مطلق ادراک کے معنی میں ہی مستعمل ہے جسے قید فقط سے مقید کر کے تصدیق کا قسیم بنا دیا گیا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ عند المصنف تصور کا صرف ایک ہی معنی ہے معلوم ہو گیا کہ لفظ تصور کا اشتراک قوم کے ہی کلام سے زیادہ ظاہر ہے جس پر کہ اعتراض کا اندفاع کلی طور پر مبنی ہے اسی لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ اعتراض کا اندفاع قوم کی عبارت سے زیادہ ظاہر ہے۔

وبهذا الاشتراک یندفع: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ تصور کے اسی اشتراک لفظی کی بنا پر تقسیم مشہور سے دونوں اعتراض ایک ساتھ ساقط ہو جاتے ہیں اعتراض اول کے سقوط کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم مشہور میں وہ تصور جو تصدیق کا قسیم ہے وہ وہ تصور ہے جو مقید بعدم حکم ہے اور جس تصور کی تصدیق قسم ہے وہ مطلق تصور ہے لہذا اب قسم الشی قسیماله لازم آئے گا نہ ہی قسیم الشی قسمامنہ لازم آئے گا اس لیے کہ مقسم کوئی اور تصور ہے اور قسیم کوئی اور تصور ہے اور اعتراض ثانی اس لیے لازم نہیں آئے گا کہ مقسم وہ تصور ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہے جسے مطلق تصور کہتے ہیں اور قسیم وہ تصور ہے جو مقید بعدم حکم ہے لہذا اب انقسام الشی الی نفسہ ۔الی غیرہ لازم نہیں آئے گا اور تصدیق میں معتبر وہ تصور ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہے لہذا اب تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

واما اندفاعهما عن تقسیم المصنف: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ مصنف کی تقسیم سے دونوں اعتراض کا اندفاع شارح کے پہلے ہی جواب سے ہو جاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عند المصنف تصدیق کا مقابل تصور فقط ہے اور تصدیق مطلق تصور کی قسم ہے تصور فقط کی قسم نہیں ہے لہذا پہلا اعتراض قسم الشی قسیماله اور قسیم الشی قسمامنہ ساقط ہو گیا وجہ یہی ہے کہ قسیم کوئی اور تصور ہے اور مقسم کوئی اور تصور ہے اسی طرح تصدیق میں شرط ہو کر معتبر ہو یا جز ہو کر معتبر ہو وہ مطلق تصور ہے لہذا تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اجتماع نہیں لازم آئے گا اور قسم وہ تصور ہے جو فقط کی قید سے مقید ہے جس میں کہ عدم حکم کا اعتبار ہے لہذا اب انقسام الشی الی نفسہ والی غیرہ نہیں لازم آئے گا جس سے اعتراض ثانی بھی ساقط ہو جائے گا۔

--*--*--*--*--*--

قوله لمحال اه **اقول** وذلك لانه يلزم تركب الشي من النقيضين على مذهب الامام واشتراط الشئ بنقيضه على مذهب الحكماء.

ترجمه: قوله اور یہ محال ہے **اقول** اور یہ (تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اعتبار) اس لیے محال ہے کہ امام رازی کے مذہب پر شی کا نقیضین سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور حکما کے مذہب پر شی کا اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم آئے گا۔

تشریح:

قوله وانه محال اس عبارت کا تعلق اعتراض ثانی کی دوسری شق سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تصور فقط سے مراد مقید بعدم حکم ہو تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اعتبار کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

اقول وذلك لانه يلزم: اس عبارت سے میر صاحب اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اعتبار کیوں محال ہے فرماتے ہیں کہ امام رازی کے مذہب پر یہ اس لیے محال ہے کہ اس تقدیر پر شی کا نقیضین سے مرکب ہونا لازم آئے گا اس لیے لازم آئے گا کہ امام رازی کے نزدیک تصورات ثلثہ اور حکم تصدیق کے اجزا ہیں یعنی حکم بھی منفردا تصدیق کا ایک جز ہے اور تصورات ثلثہ بھی منفردا تصدیق کے الگ الگ جز ہیں اور یہ تصورات عدم حکم کی قید سے مقید ہیں لہذا جب یہ تصورات جز ہیں تو ان کی جو قید عدم حکم ہے وہ بھی تصدیق کا جز ہوگی لہذا جب تصدیق ان سے مرکب ہوگی تو لازم آئے گا کہ تصدیق حکم اور اس کی نقیض عدم حکم سے مرکب ہو جائے اور حکما کے مذہب پہ اس لیے محال ہے کہ اس تقدیر پر شی کا خود اپنی نقیض سے مشروط ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ حکما کے مذہب پر تصدیق نفس حکم کا نام ہے اور تصورات ثلثہ وجود تصدیق کے لیے شرط ہیں اور یہ تصورات عدم حکم کی قید سے مقید ہیں لہذا جب یہ تصورات تصدیق کے لیے شرط ہوں گے تو لازم آئے گا کہ تصدیق یعنی حکم خود اپنی نقیض عدم حکم سے مشروط ہو جائے۔

--*--*--*--*--*--

قوله والمعتبر في التصديق ليس هوالأول بل الثانى إلى قوله والمعتبر فى التصديق شرطاً او شطرا هو التصور لا بشرط شى فلا اشكال آلخ **اقول** فيه بحث لان المعتبر فے التصديق شرطاً او شطرا هو تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية وكل واحد من هذه التصورات تصور خاص مستفاد من القول الشارح اذا كان نظريا فيكون كل واحد منها تصورا ساذجًا مقابلا للتصديق ومندرجًا تحت مطلق التصور فقد اعتبر فے التصديق شرطًا او شطراً التصور الذى اعتبر فيه عدم الحكم فالاشكال باق بحاله والجواب ان يقال ان عدم الحكم معتبر فے التصور الساذج على انه صفة له وقيد فيه والمعتبر فى التصديق هو ذات التصور الساذج لا صفته وقيده فان الموصوف اذا كان جزأ من الشئ لا

یلزم ان یکون صفتہ جزأ منہ الاتری ان قطع الخشب اجزاء للسریر ولیس کون تلک القطع جزأ منہ وکذا الحال فی الشرط فان الموصوف اذا کان شرطًا للشئ لا یجب ان یکون صفتہ شرطا لہ فاذا قلت الانسان کاتب فجزء ھذا التصدیق او شرطہ ھو تصور الانسان وھذا التصور فی نفسہ موصوف بعدم الحکم لان الحکم لم یعرض لہ بل انما عرض لمجموع الادراکات الثلث لکن ھذہ الصفۃ خارجۃ عن ماھیۃ التصدیق وموصوفھا وھو ذات ذلک التصور داخل فیہ فلا یلزم ترکب التصدیق من الحکم ونقیضہ بل من الحکم والموصوف بنقیضہ ولا استحالۃ فی ذلک فان کل واحد من اجزاء البیت موصوف بنقیض الأخر وکذا موصوفھا شرط لتحقق الحکم دون الصفۃ فلا یلزم اشتراط الشی بنقیضہ بل بالموصوف بنقیضہ ولا استحالۃ فی ذلک ایض فان شرط الصّلوۃ کالطھارۃ مثلا موصوف بانہ لیس بصلوۃ ھذا ھو التحقیق الذی افادہ الشارح قدس سرہ فی شرحہ للمطالع وانما بنی الکلام ھھنا علی ماھو الظاھر فی التقسیمات من ان المعتبر فی کل قسمٍ ھو مورد القسمۃ تقریبا الی فھم المبتدی فمن شنّع علیہ فی امثال ھذہ المواضع فذلک من فرط جھلہ بعلو حالہ او طمعہ من الجھلۃ اعتقاد رفعۃ شانہ بتزییف مقالہ.

ترجمہ: قولہ اور تصدیق میں اول (تصور ساذج) نہیں بلکہ ثانی (مطلق حضور ذہنی) معتبر ہے شارح کے اس قول تک اور معتبر تصدیق میں خواہ بطور شرط کے ہو یا جز کے ہو وہ تصور لابشرط شی ہے **اقول** اس بات (معتبر تصدیق میں مطلق تصور ہے تصور ساذج نہیں ہے) میں بحث ہے اس لیے کہ تصدیق میں معتبر خواہ شرط ہوکر ہو یا جز ہوکر ہو محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کا تصور ہے اور یہ سارے تصورات نظری ہونے کی صورت میں قول شارح سے مستفاد ہوتے ہیں لہذا ان میں سے ہر تصور تصور ساذج ہوگا اور تصدیق کے مقابل اور مطلق تصور کے تحت داخل ہوگا پس تصدیق میں معتبر خواہ شرط ہوکر ہو یا جز ہوکر ہو وہی تصور ہوا جس میں عدم حکم کا اعتبار ہے لہذا اشکال اپنے حال پر برقرار ہے جواب یہ ہے کہ تصور ساذج میں عدم حکم بطور قید اور اس کی صفت کے معتبر ہے اور تصدیق میں تصور ساذج کی ذات (مصداق) معتبر ہے اس کی صفت اور قید معتبر نہیں ہے اور کسی شی کا اگر موصوف جز ہو تو لازم نہیں ہے کہ اس موصوف کی صفت بھی اس شی کا جز ہو کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ لکڑی سے کاٹے گئے ٹکڑے تخت کے اجزا ہیں اور ٹکڑا ہونا تخت کا جز نہیں ہے یہی حال شرط میں بھی ہے لہذا موصوف جب کسی شی کی شرط ہو تو ضروری نہیں ہے کہ اس کی صفت بھی اس شی کی شرط ہو پس جب تم "الانسان کاتب" کہوگے تو اس تصدیق کا جز یا شرط انسان کا تصور ہوگا اور تصور انسان فی نفسہ عدم حکم سے موصوف ہے اس لیے کہ حکم تصور

انسان کو نہیں عارض ہوتا ہے بلکہ تصورات ثلاثہ کے مجموعے کو عارض ہوتا ہے لیکن صفت عدم حکم تصدیق کی ماہیت سے خارج ہے اور صفت عدم حکم کا موصوف جوکہ اس تصور (تصور ساذج) کی ذات (مصداق) ہے تصدیق کی ماہیت میں داخل ہے لہذا تصدیق کا حکم اور اس کی نقیض سے مرکب ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ تصدیق کا حکم اور نقیض حکم (عدم حکم) کے موصوف (ذات تصور ساذج) سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے اس لیے کہ بیت کے اجزا (جدار، سقف) میں سے ہر جز دوسرے جزکی نقیض (لاجدار، لاسقف) سے موصوف ہے یوں ہی حکم کے تحقق کے لیے عدم حکم کا موصوف شرط ہے صفت (عدم حکم) شرط نہیں ہے لہذا شی (حکم) کا اپنی نقیض (عدم حکم) سے مشروط ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ اپنی نقیض (عدم حکم) کے موصوف (ذات تصور ساذج) سے مشروط ہونا لازم آئے گا اور اس میں بھی کوئی استحالہ نہیں ہے اس لیے کہ نماز کی شرط مثلا طہارت لاصلوۃ سے موصوف ہے اور یہ وہی تحقیق ہے جس کا افادہ شارح قدس سرہ نے اپنی شرح مطالع میں کیا ہے اور شارح کے کلام کی بنیاد یہاں اسی پر ہے جو تقسیمات میں ظاہر ہے پس جس نے ان جیسے مقامات میں شارح پر طعن وتشنیع کی ہے تو یہ شارح کے علو مرتبت سے انتہائی نادانی کی بنا پر ہے یا جہالت کی وجہ سے شارح کے مقولات کی تزئیف سے اپنی رفعت شان کے اعتقاد اور خواہش کی بنا پر ہے۔

تشریح:

قوله والمعتبر فى التصديق اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ تصدیق میں حکم اور عدم حکم کا اجتماع اس لیے لازم نہیں آئے گا کہ تصدیق میں اول یعنی تصور ساذج نہیں معتبر ہے بلکہ ثانی یعنی مطلق حضور ذہنی کے معنی میں جو تصور ہے وہ معتبر ہے جسے مطلق تصور کہتے ہیں پھر شارح نے "والحاصل" سے مطلق تصور کی تین قسموں کی طرف تقسیم کرکے جواب کا خلاصہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور کی تین قسمیں ہیں (۱) تصور لابشرط شی (۲) تصور بشرط لاشی (۳) تصور بشرط شی

(۱) **تصور لابشرط شی:** وہ تصور ہے جو حکم اور عدم حکم کسی بھی قید سے مقید نہ ہو یہی وہ تصور ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہوتا ہے اور علم کا مرادف ہوتا ہے۔

(۲) **تصور بشرط لاشی:** وہ تصور ہے جو عدم حکم کی قید سے مقید ہو اسے تصور ساذج کہتے ہیں۔

(۳) **تصور بشرط شی:** وہ تصور ہے جو حکم کی قید سے مقید ہو اسے تصدیق کہتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ تصدیق میں جو تصور معتبر ہے وہ تصور لابشرط شی ہے خواہ یہ شرط ہوکر معتبر ہو جیسا کہ یہ حکما کا مذہب ہے یا جز ہوکر معتبر ہو جیسا کہ یہ امام رازی کا مذہب ہے لہذا اب تصدیق میں حکم کے ساتھ عدم حکم کا اعتبار لازم نہیں آئے گا فسقط الاعتراض۔

اقول فيه بحث: اس عبارت سے نہایت نفیس انداز میں شارح کے اس قول کی تردید کی گئی ہے کہ تصدیق میں مطلق تصور معتبر ہے تصور ساذج معتبر نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تصدیق میں جو تصور معتبر ہے وہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کا تصور ہے اب چاہے یہ تصدیق میں شرط ہوکر معتبر ہو یا شطر یعنی جز ہوکر معتبر ہو اور یہ سارے تصورات نظری ہونے کی صورت میں قول شارح سے مستفید ہوتے ہیں اور ہر وہ تصور جو قول شارح سے مستفید ہوتا ہے وہ تصور ساذج ہوتا ہے جو تصدیق کا مقابل اور مطلق تصور کے تحت مندرج ہوتا ہے لہذا تصدیق میں اسی تصور کا اعتبار ہے جس میں عدم حکم کا اعتبار ہو خواہ شرط کے طور پر اعتبار ہو یا جز کے طور پر اعتبار ہو لہذا اشکال تاہنوز برقرار ہے۔

والجواب: اس عبارت سے جواب پیش کرتے ہیں اور جواب اسی کے گرد دائر ہے کہ تصدیق میں تصور ساذج ہی معتبر ہے اس کے باوجود تصدیق میں حکم کے ساتھ عدم حکم کا اعتبار لازم نہیں آئے گا۔

حاصل جواب یہ ہے کہ تصور ساذج میں عدم حکم ضرور معتبر ہے لیکن یہ بطور صفت یا قید کے معتبر ہے یعنی عدم حکم تصور ساذج کی صفت ہے یا قید ہے اور تصور ساذج موصوف ہے اور تصدیق میں ذات تصور ساذج معتبر ہے یعنی تصدیق میں وہ معتبر ہوتا ہے جس پر تصور ساذج صادق ہوتا ہے تصدیق میں تصور ساذج کی صفت یا قید (عدم حکم) معتبر نہیں ہوتی اور ضابطہ یہ ہے کہ موصوف اگر کسی شی کا جز ہو تو یہ لازم نہیں ہے کہ اس کی صفت بھی اس کا جز ہو جیسے درخت کی لکڑی سے کاٹے گئے ٹکڑے تخت کا جز بنتے ہیں اور ہر جز کی صفت قطع (ٹکڑا ہونا) ہے اور ٹکڑے قطع کا موصوف ہیں اب یہاں پر موصوف یعنی لکڑی کے ٹکڑے تو تخت کا جز ہوتے ہیں لیکن ان کی صفت یعنی ٹکڑا ہونا یہ تخت کا جز نہیں ہوتی ہے (یہ توجیہ امام رازی کے مذہب پر ہے) یہی حال شرط کا بھی ہے یعنی موصوف۔ اگر کسی شی کے لیے شرط ہو تو یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی صفت بھی اس شی کے لیے شرط ہو (یہ توجیہ حکما کے مذہب پر ہے) لہذا جب تم "الانسان کاتب" کا اطلاق کروگے تو امام رازی کے نزدیک اس تصدیق کا جز انسان کا تصور ہوگا اسی قیاس پر حکما کے نزدیک اس تصدیق کی شرط بھی انسان کا تصور ہوگا اور یہ تصور انسان فی نفسہ عدم حکم کی صفت سے متّصف ہے اب یہاں پر ضابطہ کی رو سے یہ صفت (عدم حکم) تصدیق کی ماہیت میں داخل نہیں ہوگی لہذا اب امام رازی کے مذہب پر تصدیق کا حکم اور اس کی نقیض (عدم حکم) سے مرکب ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ تصدیق کا حکم اور نقیض حکم (عدم حکم) کے موصوف (ذات تصور ساذج) سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے بلکہ یہ واقع ہے جیسے کہ جدار اور سقف بیت کے اجزا ہیں انھیں کے مجموعہ مرکب کو "بیت" کہتے ہیں اب یہاں پر "جدار کی نقیض "لاجدار" ہے جو "سقف" کی صفت ہے کیوں کہ سقف لاجدار سے متصف ہوتا ہے اسی قیاس پر سقف کی نقیض لاسقف ہے جو جدار کی صفت ہے۔ اب تم یہاں پر غور کرو کہ دونوں جزوں میں ہر جز کی نقیض کا موصوف تو بیت کا جز بن رہا ہے لیکن صفت بیت کا جز نہیں بن رہی ہے مثلا جدار کی نقیض لاجدار کا موصوف سقف تو بیت کا جز ہے لیکن سقف کی صفت لاجدار بیت کا جز نہیں ہے اسی طرح سقف کی نقیض لاسقف کا موصوف جدار تو بیت کا جز ہے لیکن جدار کی صفت لاسقف بیت کا جز نہیں ہے اسی طرح عند الحکما صفت (عدم حکم) کا موصوف (ذات تصور ساذج) تو وجود

تصدیق کے لیے شرط ہے لیکن صفت (عدم حکم) وجود تصدیق کے لیے شرط نہیں ہے اور اس میں بھی کوئی استحالہ نہیں ہے بلکہ یہ بھی واقع ہے جیسے کہ "صلوٰۃ کی شرط "طہارت" ہے جس کی صفت لاصلوٰۃ ہے، اب یہاں صلوٰۃ اپنی نقیض لاصلوٰۃ کے موصوف طہارۃ سے تو مشروط ہے لیکن طہارت کی صفت لاصلوٰۃ سے مشروط نہیں ہے تو صلوٰۃ کا اپنی نقیض لاصلوٰۃ کے موصوف طہارت سے تو مشروط ہونا لازم آئے گا لیکن اپنی نقیض لاصلوٰۃ سے مشروط ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وانما بنی الکلام ھٰھنا: اس عبارت کی تشریح سے پہلے ہم آپ پر یہ واضح کردینا ضروری سمجھتے ہیں کہ یہاں پہ بطور خاص دو چیزیں ملحوظ نظر ہیں ایک تو یہ کہ تصدیق میں مطلق تصور معتبر ہے جو مطلق حضور ذہنی کے معنی میں ہوتا ہے تصور ساذج جس میں عدم حکم کا مفہوم ماخوذ ہے وہ معتبر نہیں ہے اور دوسری بات یہ کہ تصدیق میں تصور ساذج ہی معتبر ہے لیکن عدم حکم کے اعتبار کے بغیر معتبر ہے۔

اب میر صاحب اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شارح کے قول سے بظاہر تو یہی متبادر ہوتا ہے کہ تصدیق میں مطلق تصور معتبر ہے لیکن نفس الامر میں ایسا نہیں ہے حقیقت یہ ہے کہ شارح بھی اسی کے قائل ہیں کہ تصدیق میں تصور ساذج بغیر اعتبار عدمِ حکم کے معتبر ہے جیسا کہ شارح قدس سرہ العزیز نے اپنی شرح مطالع میں اس کا افادہ کیا ہے اور ہم نے یہاں پر تحقیق سے اس کی تلخیص کردی ہے لیکن اب سوال یہ ہے کہ شارح نے تو یہاں پر یہ صراحت کردی ہے کہ تصدیق میں مطلق تصور معتبر ہے میر صاحب اس سوال کے جواب میں یہ کہہ کر شارح کا دفاع کرتے ہیں کہ شارح کا یہ کلام ظاہر تقسیمات پر مبنی ہے کیوں کہ تقسیم سے جو اقسام متبائنہ حاصل ہوتی ہیں ان تمام میں مقسم کا مفہوم معتبر ہوتا ہے لہذا یہاں بھی تصدیق کا جو مورد قسمت ہے یعنی مطلق تصور وہ تصدیق میں معتبر ہوگا اور شارح کا مقصد اس سے صرف یہ ہے کہ اس دقیق بحث کو مبتدی کے ذہن میں اتار دیا جائے لہذا شارح کا یہ کلام تقریب فہم مبتدی کی غرض سے ہے ورنہ شارح بھی در حقیقت اسی کے قائل ہیں کہ تصدیق میں تصور ساذج بغیر اعتبار عدم حکم کے معتبر ہے۔

فمن شنع علیہ: اس عبارت سے میر صاحب نے فاضل محقق سعد الملت والدین علامہ سعد الدین تفتازانی قدس سرہ العزیز پر تعریض کی ہے اور تعریض اس لیے کی ہے کہ محقق تفتازانی نے اپنی شرح رسالہ شمسیہ میں یہ کہا ہے کہ جب شارح اور ان کے متبعین نے موصل الی التصور کی بحث کو موصل الی التصدیق کی بحث پر مقدم کرنے کی وجہ یہ بیان کی کہ تصدیق کا تحقق محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے تصور پر موقوف ہے اور یہ سب تصور ساذج کی قبیل سے ہیں تو اسی سے یہ علم ہوگیا کہ تصدیق میں وہی تصور معتبر ہے جو تصدیق کا مقابل اور قسیم ہے مطلق تصور معتبر نہیں ہے جیسا کہ شارح اس کے قائل ہیں ورنہ پھر ان کے مذکورہ قول کا کوئی مطلب نہیں رہ جائے گا لہذا شارح کا یہ کلام کہ تصور ساذج تصدیق میں معتبر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے۔

میر صاحب فرماتے ہیں کہ ہم نے شارح کی مراد واضح کردی ہے اور ان کی منشا کو بیان کردیا ہے کہ شارح کے کلام کی بنا

کس پر ہے لہذا جو لوگ شارح پر طعن وتشنیع کر رہے ہیں اس کی دو ہی وجہ ہو سکتی ہے یا تو وہ شارح قدس سرہ العزیز کی علمی جلالت اور ان کی رفعت وعظمت سے بالکل ہی ناواقف ہیں یا واقف تو وہ خوب ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے کلام پر تنقید کر کے اس کی وقعت کو کم کر رہے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ انتہائی نادانی کی بنا پر وہ خواہش رکھتے ہیں کہ انھیں بھی لوگ رفیع الشان اور عظیم المرتبت گردانیں حاصل یہ ہے کہ شارح پر نقد وجرح کا مقصد خود ستائی ہے اور اپنی علمی جلالت کا اظہار ہے اس کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں ہے۔

یہ معاصرانہ چشمک کا اثر ہے ہمارے لیے مصنف ہوں یا شارح محقق تفتازانی ہوں یا محقق جرجانی سبھی لوگ قابل احترام ہیں اور تحقیقات کی دنیا میں سب کا اپنی اپنی جگہ پر ایک منفرد مقام ہے اور سب کی ایک امتیازی شان ہے ہم کسی پر طعن وتشنیع کی جسارت نہیں کر سکتے۔

-*-*-*-*-*-

قوله اما بديهى وهوالذى لايتوقف حصوله على نظر و كسب **اقول** البديهى بهذا المعنى مرادف للضرورى المقابل للنظرى وقد يطلق البديهى على المقدمات الاولية.

ترجمہ: قولہ علم یا بدیہی ہے اور وہ وہ ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف نہ ہو **اقول** اس معنی کر بدیہی ضروری کا مرادف ہے جو نظری کا مقابل ہے، اور کبھی بدیہی کا اطلاق مقدمات اولیہ پر ہوتا ہے۔

تشریح:

قوله اما بديهى وهو اس عبارت سے شارح نے علم کی بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم کی ہے، اور پھر دونوں کی تعریف کی ہے۔ بدیہی کی تعریف یہ کی ہے کہ بدیہی وہ علم ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف نہ ہو۔

اقول البديهى بهذا المعنى: اس عبارت سے میر صاحب نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نظری کا مقابل ضروری ہوتا ہے نہ کہ بدیہی، لہذا شارح کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ علم بدیہی ہے یا نظری۔

جواب یہ ہے کہ بدیہی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ اول یہ ہے کہ جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف نہ ہو اس معنی کے اعتبار سے بدیہی ضروری کا مرادف ہے جو ضروری کہ نظری کا مقابل ہے، اور یہاں پر بدیہی کا یہی معنی مراد ہے، لہذا اب اسے نظری کا مقابل بنانا صحیح ہو گیا کیوں کہ یہ بدیہی کا ایسا معنی ہے جو نظری کے مقابلے میں بولا جاتا ہے اور بدیہی کا اطلاق مقدماتِ اولیہ یعنی ان قضایا پر بھی ہوتا ہے جن کا جزم حاصل ہونے کے لیے تصوراتِ ثلثہ کافی ہوں کسی واسطہ کی ضرورت نہ ہو۔ جیسے "الكل اعظم من الجزء" بدیہی کا یہ معنی اول کے اعتبار سے خاص ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله كتصور الحرارة **اقول** مثل لكل واحد من البديهى والنظرى بالتصور

والتصدیق تنبیها علی ان التصور ینقسم الی البدیهی والنظری وان التصدیق ایضا ینقسم الیهما وسیاتی تحقیق ذلك بالدلیل ولا اشکال فی تعریفی البدیهی والنظری من التصور فان البدیهی منه مالا یتوقف علی نظر وکسب اصلا والنظری منه ما یتوقف علیه واما التصدیق ففی تعریفی قسمیه اشکال وذلك لان الحکم قد یکون غیر محتاج الی نظر وفکر ویکون تصور المحکوم علیه والمحکوم به محتاجا الیه ومثل هذا التصدیق یسمی بدیهیا کالحکم بان الممکن محتاج الی المؤثر لامکانه مع انه یصدق علیه انه یتوقف علی نظر فیدخل فی تعریف النظری ویخرج عن تعریف البدیهی فیبطل التعریفان طردا وعکسا والجواب ان التصدیق عبارة عن الحکم فاذا کان مستغنیا فی ذاته عن النظر کان بدیهیا داخلا فی تعریفه لانه لم یتوقف حصوله فی ذاته علی النظر وهذا هو المراد مما ذکر فی تعریفه واما توقفه علی النظر فی اطرافه فذلك توقف بالواسطة واذا جعل التصدیق عبارة عن المجموع المرکب کما هو مذهب الامام قوی هذا الاشکال۔

ترجمہ: قولہ جیسے حرارت کا تصور **اقول** تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے بدیہی اور نظری کی مثالیں اس پر تنبیہ کرنے کے لیے دی گئی ہیں کہ تصور بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوتا ہے اور تصدیق بھی بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوتی ہے اور جلد ہی مع دلیل اس کی تحقیق آرہی ہے۔ اور تصور بدیہی اور نظری کی تعریفوں میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لیے کہ تصور بدیہی وہ ہے جس کا حصول نظر وکسب پر بالکل موقوف نہ ہو۔ اور تصور نظری وہ ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف ہو، لیکن تصدیق کی دونوں قسموں بدیہی اور نظری کی تعریفوں میں اشکال ہے اور اشکال اس لیے ہے کہ حکم کبھی نظر وفکر کا محتاج نہیں ہوتا ہے، اور محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور نظر وفکر کا محتاج ہوتا ہے اور اس جیسی تصدیق کا بدیہی نام رکھا جاتا ہے۔ جیسے کہ اس بات کا حکم کہ "ممکن اپنے امکان کی بنا پر مؤثر کا محتاج ہے" حالاں کہ اس پر یہ صادق ہے کہ یہ نظر وفکر پر موقوف ہے۔ لہذا یہ تصدیق نظری کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور تصدیق بدیہی سے خارج ہو جائے گا۔ پس دونوں تعریفیں جامع اور مانع ہو کر باقی نہیں رہ جائیں گی۔ جواب یہ ہے کہ تصدیق حکم کا نام ہے پس جب حکم فی ذاتہ نظر وفکر سے بے نیاز ہوگا تو تصدیق بدیہی ہوگی، بدیہی کی تعریف میں داخل ہوگی، اس لیے کہ اس کا حصول فی ذاتہ نظر وفکر پر موقوف نہیں ہے، تصدیق بدیہی کی تعریف سے یہی مراد ہے۔ لیکن تصدیق کا اپنے اطراف کے اعتبار سے نظر وفکر پر توقف تو یہ توقف بالواسطہ ہے اور جب تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کا مرکب مجموعہ ہو جیسا کہ امام رازی کا مذہب ہے تو یہ اشکال اور قوی ہو جائے گا۔

تشریح:

قولہ کتصور الحرارۃ اس عبارت سے شارح نے بدیہی کی دو مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال حرارت و برودت کے تصور سے دی ہے اور دوسری مثال اس بات کی تصدیق سے دی ہے کہ نفی اور اثبات دونوں نہ ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ ایک ساتھ مرتفع ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح نظری کی بھی دو مثالیں دی ہیں پہلی مثال عقل اور نفس کے تصور سے دی ہے اور دوسری مثال حدوثِ عالم کی تصدیق سے دی۔

اقول مثل لکل واحد: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح نے بدیہی کی دو مثالیں دی ہیں، ایک (حرارت اور برودت) کا تعلق تصور بدیہی سے ہے اور دوسری (نفی اور اثبات ایک ساتھ مجتمع اور مرتفع نہیں ہو سکتے) کا تعلق تصدیق بدیہی سے ہے۔ اسی طرح نظری کی بھی دو مثالیں دی ہیں۔ ایک (عقل اور نفس کا تصور) کا تعلق تصورِ نظری سے ہے اور دوسری (حدوثِ عالم کی تصدیق) کا تعلق تصدیقِ نظری سے ہے۔ دونوں کی دو دو مثالیں شارح نے یہ بتانے کے لیے دی ہیں کہ تصور بھی بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوتا ہے اور تصدیق بھی بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوتی ہے۔ یعنی تصور کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تصورِ بدیہی (۲) تصورِ نظری، اور تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تصدیقِ بدیہی (۲) تصدیقِ نظری۔

ولا اشکال فی تعریفی: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تصورِ بدیہی اور تصورِ نظری کی جو تعریف شارح نے بیان کی ہے اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، اس لیے کہ تصورِ بدیہی وہ تصور ہے جو نظر و کسب پر موقوف نہ ہو۔ اور تصورِ نظری وہ تصور ہے جو نظر و کسب پر موقوف ہو۔ لیکن تصدیق بدیہی اور نظری کی جو تعریف ذکر کی ہے اس میں اشکال ہے اس لیے کہ حکم کبھی نظر و فکر کا محتاج نہیں ہوتا لیکن اس کے طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ نظر و فکر کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس جیسی تصدیقات کو تصدیق بدیہی کہتے ہیں جیسے "الممکن محتاج الی المؤثر لامکانہ" یعنی ممکن اپنے امکان کی بنا پر ایک مؤثر اور جاعل کا محتاج ہے یہ ایک بدیہی تصدیق ہے۔ حالاں کہ اس میں توقف علی النظر بھی پایا جاتا ہے اس لیے کہ اس کے طرفین نظر و فکر کے محتاج ہیں لہذا یہ تصدیق بدیہی سے خارج ہوکر تصدیق نظری میں داخل ہوگئی جس سے یہ لازم آیا کہ بدیہی کی تعریف اپنے جمیع افراد کو جامع نہ ہو اور نظری کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہو۔

جواب یہ ہے کہ تصدیق نفسِ حکم کا نام ہے لہذا اگر حکم بدیہی ہے تو تصدیق بدیہی ہوگی اور اگر حکم نظری ہے تو تصدیق نظری ہوگی، تصدیق کی بداہت و نظریت میں اطراف کی بداہت و نظریت کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ مذکورہ تصدیق میں چوں کہ حکم نظر و کسب کا محتاج نہیں ہے گوکہ اس کے طرفین نظر و کسب پر موقوف ہیں لہذا یہ تصدیق بدیہی میں داخل رہے گی اس لیے کہ نظر و کسب پر اس کا توقف اطراف کے واسطے سے ہے اور نظر و کسب پر بالواسطہ توقف بداہت میں مخل نہیں ہے، بداہت سے مانع وہ توقف علی النظر ہے جو بغیر کسی واسطے کے ہو۔

واذ جعل التصدیق: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ مذکورہ جواب حکما کے مذہب پر مبنی ہے۔ لیکن اگر تصدیق تصوراتِ ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہو جائے تو یہ اشکال اور قوی ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ امام رازی کے مذہب پر توقف اجزا کے اعتبار سے ہوگا جس میں کوئی جز مستثنیٰ نہیں ہوگا لہذا تصدیق کا ایک جز حکم اگر نظر وفکر کا محتاج نہیں ہے اور طرفین نظر وفکر کے محتاج ہیں تو اس تصدیق میں توقف علی النظر پالیا جائے گا۔ جیسے کہ مذکورہ مثال ہے، لہذا اس طرح کی تصدیقات تصدیقِ نظری میں داخل ہو جائیں گی حالاں کہ "اَلممکن محتاج الی المؤثر لإمکانہ" ایک بدیہی تصدیق ہے۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ امام رازی کے نزدیک جمیع تصوراتِ بدیہی ہیں لہذا مذکورہ مثال میں بھی جو تصورات ہیں وہ بھی بدیہی ہوں گے لہذا اب اس کے کسی بھی جز میں توقف علی النظر کا معنی نہیں پایا جائے گا، اور جب اس میں توقف علی النظر نہیں پایا گیا تو یہ تصدیق بدیہی میں داخل رہے گی۔

-*-*-*-*-*-

قوله فنقول ليس كل واحد **اقول** يريد انه ليس كل واحد من التصورات بديهيا ولا كل واحد منها نظريا حتى يلزم ان بعض التصورات بديهى وبعضها نظرى وكذلك ليس كل واحد من التصديقات بديهيا ولا كل واحد منها نظريا حتى يلزم ان بعضها بديهى وبعضها نظرى لكنه جمع بين التصورات والتصديقات اختصارا فى العبارة مع الاشتراك فى الدليل والمراد ماذكرناه فكانه قال ليس جميع التصورات بديهيا والالما احتجنا الى نظر فى تحصيل شئ من التصورات وهو باطل قطعا وكذلك ليس جميع التصديقات بديهيا والالما احتجنا فى تحصيل شئ من التصديقات الى نظر وهو ايض بط قطعا.

ترجمہ: قوله ہر ایک بدیہی نہیں ہیں **اقول** شارح کی مراد یہ ہے کہ تصورات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہے۔ اور نہ ہی ان میں سے ہر ایک نظری ہیں یہاں تک کہ یہ لازم آیا کہ بعض تصورات بدیہی ہوں اور بعض نظری، اسی طرح تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں اور نہ ہی ان میں سے ہر ایک نظری ہیں یہاں تک کہ لازم آیا کہ بعض تصدیقات بدیہی ہوں اور بعض نظری۔ لیکن دلیل کے مشترک ہونے کی وجہ سے عبارت میں اختصار کی غرض سے دونوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے اور مراد وہی ہے جسے ہم نے بیان کیا ہے گویا کہ شارح نے فرمایا کہ جمیع تصورات بدیہی نہیں ہیں ورنہ تصورات میں سے کسی بھی تصور کی تحصیل میں ہمیں نظر وفکر کی حاجت نہیں ہوتی اور یہ باطل ہے اسی طرح جمیع تصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ کسی بھی تصدیق کی تحصیل میں ہمیں نظر وفکر کی حاجت نہ پڑتی اور یہ بھی باطل ہے۔

تشریح:

قوله فنقول ليس كل واحد اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ جمیعِ تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں

ہیں۔ ورنہ اشیا میں سے کوئی بھی شی ہمارے لیے مجہول نہیں رہتی۔

اقول یرید انہ لیس: میر صاحب فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے شارح کی مراد یہ ہے کہ تصورات میں سے ہر ایک نہ تو بدیہی ہیں اور نہ ہر ایک نظری ہیں۔ اسی طرح تصدیقات میں سے ہر ایک نہ تو بدیہی ہیں اور نہ ہر ایک نظری ہیں جس سے یہ لازم آیا کہ بعض تصورات بدیہی ہوں اور بعض نظری۔ اسی طرح بعض تصدیقات بدیہی ہوں اور بعض نظری، لیکن چوں کہ جمیع تصورات و تصدیقات کی عدم بداہت اور جمیعِ تصورات و تصدیقات کی عدم نظریت کی دلیل ایک ہی ہے، اس لیے اشتراک فی الدلیل کی بنا پر عبارت میں اختصار کی غرض سے شارح نے عبارت میں دونوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے ورنہ شارح کی بھی مراد وہی ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے گویا کہ شارح نے یوں کہا ہے کہ جمیع تصورات بدیہی نہیں ہیں ورنہ کسی بھی تصور کی تحصیل میں ہمیں نظر وکسب کی ضرورت نہیں ہوتی اور یہ باطل ہے اسی طرح جمیع تصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ کسی بھی تصدیق کی تحصیل میں ہمیں نظر وکسب کی ضرورت نہیں ہوتی اور یہ بھی باطل ہے۔

شارح کی اس وضاحت سے وہ التباس دور ہو گیا جو ماتن کی اس عبارت سے پیدا ہوتا ہے۔ "لیس الکل من کل منہما بدیہیا ولا نظریا" اس عبارت میں ماتن نے تصور اور تصدیق کو ایک ساتھ جمع کر کے یہ کہا کہ دونوں میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ تصور و تصدیق دونوں بدیہی ہوں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ دونوں میں سے ایک بدیہی ہے اور ایک نظری ہے، اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک نظری ہوں ایسا بھی نہیں ہے بلکہ ایک ان میں سے بدیہی ہے اور ایک نظری ہے اور یہ مقصود کے خلاف ہے کیوں کہ مقصود یہاں پر یہ بتانا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں اور جمیع تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہیں بلکہ بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں۔

بعض محققین یہ فرماتے ہیں کہ لفظِ "کل" کے مواضعِ استعمال میں سے ایک یہ ہے کہ جب محمول اور دلیل میں اشتراک ہو تو ایسے مقام پر اجمالِ مفصل کے لیے لفظ "کل" لاتے ہیں جیسے کہ اس مقام پر ہے "ولیس کل تصور بدیہیاً" "ولیس کل تصدیق بدیہیا" یہ دونوں سالبہ جزئیہ کے قضیے ہیں، جن میں محمول (بدیہیا) ایک ہے اور دونوں کی دلیل بھی ایک ہے اس لیے عبارت میں اختصار کی غرض سے دونوں کو ایک ساتھ جمع کر کے یوں کہا گیا "ولیس الکل من کل منہما بدیہیا"۔

-*-*-*-*-*-

قولہ وفیہ نظر **اقول** ھذا النظر وارد علی ظاھر ھذہ العبارۃ وان کان المص قد فسرھا فی شرح الکشف بعدم الاحتیاج الی النظر قال بعض الافاضل فی توجیہ ھذا التفسیر یعنی لما کان شئ من الاشیاء مجھولا لنا جھلا مُحوّجًا الی نظر فکان مالا یحتاج الی نظر معلوم لنا فتامل.

ترجمہ: قولہ اور اس میں نظر ہے **اقول** یہ نظر اس عبارت کے ظاہر پر ہے اگرچہ مصنف نے شرح

کشف میں اس کی تفسیر عدم احتیاج الی النظر سے کی ہے۔ بعض افاضل نے اس تفسیر کی توجیہ میں یوں کہا ہے کہ کوئی شی بھی ہمارے لیے ایسی مجہول نہ ہوتی جو ہمیں نظر و فکر کی محتاج بنائے گویا کہ ہر وہ چیز جو ہمیں نظر کی محتاج نہ بنائے وہ ہمیں معلوم ہے پس اس پر تم غور کرو۔

تشریح:

قوله وفيه نظر ماتن نے جمیعِ تصورات و تصدیقات کے عدم بداہت کی یہ دلیل دی ہے کہ اگر جمیعِ تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو اشیا میں سے کوئی شی بھی ہمارے لیے مجہول نہ ہوتی اور یہ باطل ہے۔ اس لیے کہ بہت سی اشیا ہمارے لیے مجہول ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ جمیعِ تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔ اس دلیل پر "فیہ نظر" سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ اگر جمیعِ تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو کوئی شی ہمارے لیے مجہول نہیں رہتی، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شی بدیہی ہو اس کے باوجود وہ ہمارے لیے مجہول ہو، بدیہی اس لیے ہو کہ اس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو اور مجہول اس لیے ہو کہ اس کا حصول گو کہ نظر و کسب پر موقوف نہیں ہے لیکن اس کا حصول دیگر چیزوں پر موقوف ہو مثلاً حدس، توجہ عقل، احساس اور تجربہ پر اس کا حصول موقوف ہو۔ تو جب تک موقوف علیہ کا حصول نہیں ہوگا اس وقت تک اس بدیہی شی کا حصول نہیں ہوگا اس لیے کہ بداہت علم اور حصول کو مستلزم نہیں ہے۔

اقول هذا النظر وارد: میر صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض ماتن کی اس ظاہری عبارت پر وارد ہے جو انھوں نے بطور دلیل ذکر کی ہے لیکن اس عبارت سے ماتن کی جو مراد ہے اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ماتن نے اپنی کتاب شرح کشف میں "لما جهلنا" کی تفسیر "لما احتجنا" سے کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر جمیعِ تصورات و تصدیقات بدیہی ہوتے تو ہمیں کسی بھی شی کی تحصیل میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہوتی، لہذا جب ماتن نے اس کی وضاحت خود کر دی ہے تو اب ان کی دلیل پر اعتراض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قال بعض الأفاضل: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ بعض افاضل یعنی علامہ سعد الدین تفتازانی قدس سرہ العزیز نے ماتن کی تفسیر کی توجیہ میں یہ کہا ہے کہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوتے تو کوئی بھی شی ہمارے لیے ایسی مجہول نہ ہوتی جو ہمیں نظر و کسب کی محتاج بنائے گویا کہ ہر وہ شی جو ہمیں نظر و کسب کی محتاج نہ بنائے وہ ہمیں معلوم ہے۔

فتأمل: میر صاحب اس لفظ سے محقق تفتازانی کی توجیہ کی تضعیف کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کسی شی کا نظر و کسب پر عدم توقف اس کے معلوم ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ جن اشیا کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہیں ہے بلکہ تجربہ، حدس وغیرہ پر موقوف ہے، ان کا حصول بھی کوئی آسان نہیں ہے۔ علاوہ ازیں کوئی شی اظہر من الشمس ہی کیوں نہ ہو کم از کم اس کا حصول توجہ نفس پر تو موقوف ہی ہے۔ جب تک توجہ نفس اس شی کی طرف نہیں ہوگی، اس کا حصول نہیں ہو سکتا، لہذا ہر بدیہی کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے۔

لیکن یہاں قابل غور یہ ہے کہ علامہ تفتازانی جہل سے جہل مطلق مراد لیتے ہیں اور آپ بخوبی جانتے ہیں کہ مطلق سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور کامل مجہول وہی ہو سکتا ہے جو نظر و کسب کا محتاج ہو۔ گویا کہ وہ جو نظر و کسب کا محتاج نہ ہو بلکہ حدس وغیرہ کا محتاج ہو وہ مجہول ہے ہی نہیں۔

—*—*—*—*—*—

قوله ولا نظريا **اقول** عطف على قوله بديهيا وقد جمع ههنا ايضا بين التصورات والتصديقات والمقصود بيان حال كل واحد منهما على حدة اى ليس كل واحد من التصورات نظريا اذ لوكان كل واحد منها نظريا لكان تحصيلُ التصورات بطريق الدور او التسلسل وكذلك ليس كل واحد من التصديقات نظريا اذ لو كان كل واحد منها نظريا لكان تحصيل التصديقات بطريق الدور او التسلسل وانما جَمَعَ بينهما للاشتراك فى الدليل والاختصار على قياس مامر فان قلت جاز ان يكون جميع التصورات نظريا وينتهى سلسلة الاكتساب الى تصديق بديهى فلا يلزم الدور ولا التسلسل وجاز ايضا ان يكون جميع التصديقات نظريا و ينتهى سلسلة الاكتساب الىٰ تصور بديهى فلا يلزم الدور ولا التسلسل ايضا قلت هذا البرهان موقوف على امتناع اكتساب التصورات من التصديقات وبالعكس فان تم تم الكلام ولا فلا علا ان البيان فى التصورات يتم بدون ذلك ايضا لان التصديق البديهى الذى ينتهى اليه اكتساب التصورات موقوف على تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية وكل ذلك نظرى على ذلك التقدير فيلزم الدور او التسلسل.

ترجمہ: قوله اور ہر ایک نظری نہیں ہیں **اقول** "ولا نظريا" شارح کے قول "بديهيا" پر معطوف ہے، یہاں بھی شارح نے تصورات اور تصدیقات کو ایک ساتھ جمع کیا ہے اور یہاں بھی، مقصود دونوں میں سے ہر ایک کے حال کو الگ الگ طریقے سے بیان کرنا ہے یعنی تصورات میں سے ہر تصور نظری نہیں ہے اس لیے کہ اگر ہر تصور نظری ہو تو پھر تصورات کی تحصیل دور یا تسلسل کے طریقے پر ہوگی، اسی طرح تصدیقات میں سے ہر تصدیق نظری نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ہر تصدیق نظری ہو تو تصدیقات کی تحصیل دور یا تسلسل کے طریقے پر ہوگی اور دونوں کو جمع اشتراک فی الدلیل اور عبارت میں اختصار کی غرض سے کیا ہے اسی قیاس پر جو گزر چکا ہے، اگر تم کہو کہ یہ ممکن ہے کہ سارے تصورات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصدیق بدیہی پر ختم ہو جائے پس دور لازم آئے گا نہ تسلسل، اور یہ بھی ممکن ہے کہ جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصور بدیہی پر منتہی ہو جائے پس دور لازم آئے گا نہ تسلسل لازم آئے گا، میں کہوں گا کہ یہ دلیل تصدیقات سے تصورات کے اکتساب اور تصورات سے تصدیقات کے اکتساب کے امتناع پر موقوف ہے پس اگر دونوں میں سے ایک سے دوسرے کے اکتساب کے امتناع کی بات تام ہے تو دلیل تام ہے ورنہ نہیں، علاوہ ازیں تصورات میں یہ دلیل امتناع مذکور

کے بغیر بھی تام ہے اس لیے کہ وہ تصدیق بدیہی جس پر تصورات کے اکتساب کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے وہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبتِ حکمیہ کے تصور پر موقوف ہے اور نظریت کی تقدیر پر ان میں سے ہر ایک نظری ہیں پس دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

تشریح:

قولہ ولا نظریا اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری نہیں ہیں اس لیے کہ اگر جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوں تو دور لازم آئے گا یا تسلسل لازم آئے گا۔

اقول عطف علی قولہ بدیھیا: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح کا قول "ولا نظریا" شارح کے گزشتہ قول "بدیھیا" پر معطوف ہے اور یہاں بھی حسبِ سابق شارح نے تصورات و تصدیقات کو ایک ساتھ اشتراک فی الدلیل کی بنا پر عبارت میں اختصار کی غرض سے جمع کر دیا ہے، اور مقصود تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک کے حال کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنا ہے۔ یعنی جمیع تصورات نظری نہیں ہیں ورنہ دور لازم آئے گا یا تسلسل لازم آئے گا اسی طرح جمیع تصدیقات بھی نظری نہیں ہیں ورنہ دور لازم آئے گا یا تسلسل لازم آئے گا۔

فإن قلت: اس عبارت سے ایک اعتراض کیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ سارے تصورات نظری ہوں اور نہ دور لازم ہے اور نہ ہی تسلسل، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ نظری تصورات کا سلسلہ اکتساب نظریت سے چلتے چلتے آخر میں کسی بدیہی تصدیق پر منتہی ہو جائے لہذا اب نہ دور لازم آئے گا نہ تسلسل ہی لازم آئے گا۔ اسی طرح نظری تصدیقات کا سلسلۂ اکتساب آگے بڑھتے بڑھتے کسی بدیہی تصور پر جا کر رک جائے تو اب نہ دور لازم آئے گا اور نہ تسلسل لازم آئے گا۔ کیوں کہ دور اس وقت لازم آتا جب کہ سلسلۂ اکتساب پیچھے کی طرف عائد ہوتا اور تسلسل اس وقت لازم آتا جب کہ سلسلۂ اکتساب آگے کی طرف جاری رہتا، لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہوں اور دور و تسلسل میں سے کچھ بھی لازم نہ آئے۔

قلت: جواب یہ ہے کہ شارح کی بیان کردہ دلیل اس پر مبنی ہے کہ تصورات و تصدیقات میں سے ایک کا دوسرے سے اکتساب محال ہے یعنی تصور کا اکتساب تصدیق سے اور تصدیق کا اکتساب تصور سے ممتنع ہے۔ اکتساب جب بھی ہوگا تو تصور کا تصور سے ہی اکتساب ہوگا اور تصدیق کا تصدیق سے ہی اکتساب ہوگا۔

میر صاحب فرماتے ہیں کہ اگر تصور اور تصدیق میں ایک سے دوسرے کے اکتساب کے امتناع کی بات تام اور صحیح ہے تو شارح کی دلیل صحیح ہے اور اگر یہ امتناع مذکور کی بات تام نہیں ہے تو پھر دلیل بھی تام نہیں ہوگی۔

علا أن البیان: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ تصورات میں شارح کی دلیل امتناع مذکور کے بغیر بھی تام ہے اس لیے کہ وہ تصدیق بدیہی جس پر تصورات کے اکتساب کا سلسلہ منتہی ہوگا اس کا حصول خود محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبتِ حکمیہ کے تصور پر موقوف ہے، چوں کہ ہم نے سارے تصورات نظری مان رکھے ہیں اس لیے یہ تصورات بھی نظری ہوں گے تو دور یا تسلسل تو لازم ہی آئے گا۔

فان قلت علی تقدیر ان یکون جمیع التصورات والتصدیقات نظریا یکون قولك لو کان کلّھا نظریا یلزم الدور اوالتسلسل تصدیقا نظریا ویکون کل واحدٍ من التصورات المذکورۃ فیه ایضا نظریا ویکون ایض قولك واللازم باطل فالملزوم مثله تصدیقا نظریا والتصورات المذکورۃ فیه ایض نظریا فیحتاج فی تحصیل ھذہ التصدیقات والتصورات الی الدور او التسلسل المحالین فیکون الاستدلال بھذہ المقدمات مح قلت ھذہ المقدمات وتصوراتھا امور معلومة لنابلا شبھةٍ فی ذلك فتم الاستدلال بھا قطعا نعم یلزم ایضا من کونھا معلومة لنا أن لایکون جمیع التصورات والتصدیقات نظریا فی الواقع وھذا مؤید لمطلوبنا.

ترجمہ: اگر تم کہو کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کی تقدیر پر تمھارا قول "لو کان کلھما نظر یا یلزم الدور او التسلسل" تصدیق نظری ہوگا اور اس میں جو تصورات مذکور ہیں وہ بھی نظری ہوں گے اور تمھارا قول "واللازم باطل فالملزوم مثله" بھی تصدیق نظری ہوگا اور اس میں پائے جانے والے تصورات بھی نظری ہوں گے پس ان تصدیقات اور تصورات کی تحصیل میں دور یا تسلسل کی حاجت ہوگی جو کہ محال ہیں لہذا ان مقدمات سے استدلال بھی محال ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ مقدمات اور ان کے تصورات ہمیں بلا شبہ معلوم ہیں لہذا ان سے استدلال یقیناً تام ہے۔ البتہ ان کے معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نفس الامر میں نظری نہ ہوں اور یہ ہمارے مطلوب کے لیے مؤید ہے۔

تشریح:

فإن قلت علی تقدیر اس سے پہلے "فإن قلت جاز" سے ایک اعتراض قائم کیا گیا ہے اب یہاں بھی "فإن قلت" سے اسی جیسا ایک اعتراض قائم کیا جا رہا ہے۔ آپ کو ان دونوں اعتراضات میں التباس نہ ہو اس لیے اعتراض سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ پہلا اعتراض نقض تفصیلی پر مبنی تھا جس میں خصم متدل کی دلیل کے ایک معین مقدمہ کا منکر تھا یعنی اسے یہ ملازمہ تسلیم نہیں تھا کہ نظریت کی تقدیر پر دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ اعتراض جو "فإن قلت علی تقدیر" سے کیا جا رہا ہے یہ نقضِ اجمالی پر مبنی ہے جس میں خصم بغیر کسی تعیین کے متدل کی دلیل کے جمیع مقدمات پر منع قائم کر رہا ہے یعنی خصم کا اعتراض یہ ہے کہ تمھاری دلیل اپنے جمیع مقدمات کے ساتھ صحیح نہیں ہے یعنی دلیل میں خلل ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو محال لازم آئے گا اب آپ اعتراض آسانی سے سمجھ سکتے ہیں۔

خصم کا یہاں پر اعتراض یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کی تقدیر پر تمھارا قول "لو کان کلھما نظر یا یلزم الدور أو التسلسل" (پہلا مقدمہ) تصدیق نظری ہوگا۔ اور اس میں جو تصورات مذکور ہیں وہ بھی نظری ہوں گے، اسی طرح تمھارا یہ قول "واللازم باطل فالملزوم مثله" (دوسرا مقدمہ) بھی تصدیق نظری ہوگا اور

اس میں جو تصورات مذکور ہیں وہ بھی نظری ہوں گے لہذا ان تصدیقات اور تصورات کی تحصیل میں دور یا تسلسل کی حاجت ہوگی اس لیے کہ ان سب کا حصول دیگر تصورات و تصدیقات کے حصول پر موقوف ہوگا پس دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں لہذا ان مقدمات سے استدلال بھی محال ہے یعنی تمھاری دلیل مع جمیع مقدمات صحیح نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ مقدمات اور ان میں پائے جانے والے تصورات بغیر کسی شک اور شبہے کے ہمیں پہلے ہی سے معلوم ہیں لہذا ان مقدمات اور ان میں پائے جانے والے تصورات کا حصول اب کسی اور کے حصول پر موقوف نہیں ہوگا لہذا استدلال ان سے تام ہے دور یا تسلسل لازم نہیں آئے گا۔

البتہ ان کے معلوم ہونے سے یہ ضرور لازم آئے گا کہ کچھ تصورات اور تصدیقات نظری نہ ہوں لیکن یہ ہمارے لیے مضر اس لیے نہیں ہے کہ ہم تو مدعی ہی اسی کے ہیں کہ سارے تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہیں۔

--*--*--*--*--*--

قوله فلانه يفضى **اقول** اذا كان الدور بمرتبة واحدة كما اذا توقف آ على بَ و بَ على آ يلزم ان يكون آ مقدما على نفسه وحاصلا قبل حصوله بمرتبتين وكذلك يكون بَ مقدما على نفسه وحاصلا قبل حصوله بمرتبتين وذلك لان آ سابق على سابقه ولو كان فى مرتبة سابقة لكان مقدما على نفسه بمرتبة واحدة فاذا سبق على سابقه فقد تقدم على نفسه بمرتبتين وقس عليه حال ب.

ترجمہ: قوله اس لیے کہ یہ اس بات کی طرف مفضی ہے **اقول** جب دور ایک مرتبہ کا ہو جیسے "ا" موقوف ہو "ب" پر اور "ب" موقوف ہو "ا" پر تو لازم آئے گا کہ "ا" دو مرتبوں سے اپنے نفس پر مقدم اور اپنے حصول سے پہلے حاصل ہو جائے یوں ہی "ب" دو مرتبوں سے اپنے نفس پر مقدم اور اپنے حصول سے پہلے حاصل ہو جائے اور یہ اس لیے ہے کہ "ا" اپنے سابق (ب) پر سابق ہے اور اگر "ا" ایک مرتبے میں "ب" پر سابق ہے تو "ا" اپنے نفس پر ایک مرتبہ سے مقدم ہوا، پس جب "ا" اپنے سابق (ب) پر سابق ہوگا تو وہ اپنے نفس پر دو مرتبوں سے مقدم ہو جائے گا۔

تشریح:

قوله فلانه يفضى اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر تصور و تصدیق کی تحصیل دور یا تسلسل کے طریقے سے ہوگی تو تحصیل ہی محال ہو جائے گی، دور کے طریقے سے تحصیل اس لیے محال ہوگی کہ یہ اس بات کی طرف مؤدی ہے کہ شی کا حصول شی کے حصول سے پہلے ہی ہو جائے۔

اقول اذا كان الدور: یہاں پر ضروری ہے کہ آپ کو دور کا معنی اور مفہوم، اس کے اقسام اور اس کے کچھ متعلقات ذہن نشین کرا دیے جائیں۔

دور کی تعریف: کسی شی کا ایسی شی پر موقوف ہونا کہ وہ شی خود اس شی پر موقوف ہو۔

دور کے اقسام: دور کی دو قسمیں ہیں (۱) دورِ مصرح (۲) دور مضمر

دورِ مصرح: وہ دور ہے جس میں شی کا نفس شی پر توقف ایک درجے سے ہو جیسے "ا" موقوف ہو "ب" پر، اور "ب" موقوف ہو "ا" پر۔

دورِ مضمر: وہ دور ہے جس میں شی کا نفس شی پر توقف دو یا کثیر درجات سے ہو جیسے "ا" موقوف ہو "ب" پر اور "ب" موقوف ہو "ج" پر اور "ج" موقوف ہو "ا" پر۔

یہاں پر یہ بات ذہن میں رکھ لینا چاہیے کہ دورِ مصرح میں یا بلفظِ دیگر ایک مرتبہ کے دور میں شی کا نفس شی پر تقدم دو مرتبوں سے ہوتا ہے، اس کی وضاحت میر صاحب نے اپنی اس عبارت سے کی ہے "اذا كان الدور بمرتبة واحدة الخ "اور دورِ مضمر میں شی کا نفس شی پر تقدم کم از کم تین یا تین سے زائد مراتب سے ہوتا ہے۔

اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو شی موقوف علیہ سے مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ سے ایک مرتبے میں اور موقوف سے دو مرتبوں میں مقدم ہوتی ہے، جیسے "ا" اگر "ب" پر موقوف ہو تو "ب" موقوف علیہ ہوگا اور "ا" موقوف ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا "ب" "ا" سے مقدم ہوگا اور "ب" کا "ا" پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا، پھر "ب" اگر موقوف ہو جائے "ا" پر تو اب "ا" موقوف علیہ ہوگا اور "ب" سے مقدم ہوگا اور "ا" کا "ب" پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا اور چوں کہ دونوں "ا" ایک ہی ہیں، لہذا "ا" کا "ا" پر تقدم دو مرتبوں سے ہوگا۔

جس میں پہلا مرتبہ "ب" کے "ا" پر تقدم کا ہوگا اور دوسرا مرتبہ "ا" کے "ب" پر تقدم کا ہوگا لہذا لازم آیا کہ شی کا خود نفس شی پر تقدم دو مرتبوں سے ہو اور شی اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہو جائے۔

یہی مطلب ہے میر صاحب کی اس عبارت "وذلك لأن ا سابق على سابقة الخ" کا، فتأمل لأنه دقيق و تشكر۔

-*-*-*-*-*-

قوله ان عنيتم **اقول** حاصل السوال ان استحضار امور غير متناهية فى زمان واحد اوفى ازمنة متناهية مح واما استحضارها فى ازمنة غير متناهية فليس بمح فاذا فرض ان تحصيل الادراكات بطريق التسلسل فان ادعى انه يلزم مح استحضار مالا نهاية له اما دفعة واحدة اوفى زمان متناه منعنا الملازمة وان ادعى انه يلزم مح استحضار مالا نهاية له فى ازمنة غير متناهية سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان اللازم لجواز ان يكون النفس قديمة موجودة فى ازمنة غير متناهية ماضية وتحصل لها فى تلك الازمنة ادراكات غير متناهية فيحصل لها الأن الادراك المط الموقوف على تلك الادراكات التى لاتناهى.

ترجمہ: قولہ اگر تم اعتراض کرو کہ تمھارے اس قول سے کیا مراد ہے **اقول** اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ کا استحضار زمانۂ واحد یا متناہی زمانے میں محال ہے لیکن امور غیر متناہیہ کا غیر متناہی زمانے میں استحضار محال نہیں ہے۔ لہذا اگر تسلسل کے طریقے پر ادراکات کی تحصیل فرض کی جائے، پس مدعی اگر یہ دعوی کرے کہ اس تقدیر پر دفعۃً واحدہ یا متناہی زمانے میں امور غیر متناہی کا استحضار لازم آئے گا تو ملازمہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اور اگر وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس تقدیر پر امور غیر متناہی کا استحضار غیر متناہی زمانے میں لازم آئے گا تو ملازمہ ہمیں تسلیم ہے لیکن لازم کا بطلان تسلیم نہیں کریں گے، اس امکان کی وجہ سے کہ نفس قدیم ہو، ازمنۂ ماضیہ غیر متناہیہ میں موجود ہو اور ازمنۂ ماضیہ غیر متناہیہ میں اسے ادراکات غیر متناہیہ حاصل ہو جائیں، پس اس تقدیر پر اسے وہ علم مطلوب حاصل ہو جائے گا جس کی تحصیل ادراکاتِ غیر متناہیہ پر موقوف تھی۔

تشریح:

قولہ ان عنیتم اس عبارت سے تسلسل کے طریقے پر علم مطلوب کی تحصیل کے امتناع پر ایک اعتراض قائم کیا گیا ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم نے جو یہ کہا کہ تسلسل کے طریقے پر علم مطلوب کی تحصیل کی صورت میں امور غیر متناہیۃ کا استحضار لازم آئے گا اس سے تمھاری کیا مراد ہے، امورِ غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃ واحدہ لازم آئے گا یا غیر متناہی زمانے میں لازم آئے گا۔ اگر دفعۃً واحدہ لازم آئے گا تو ہمیں سرے سے ملازمہ ہی تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ امور غیر متناہیہ (علوم و ادراکات غیر متناہی) علم مطلوب کے لیے معد ہوتے ہیں اور معد کے لوازم سے ہے کہ وہ معدیٰ لہ (علم مطلوب) کے ساتھ جمع نہیں ہوتے کیوں کہ معدا سے کہتے ہیں کہ جو اپنا وجود ختم کرکے "معدیٰ لہ" کو وجود دے جیسے کہ "نطفہ" انسان کے وجود کے لیے اور اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ غیر متناہی زمانے میں استحضار لازم آئے گا تو ہمیں ملازمہ تو تسلیم ہے لیکن لازم کا بطلان تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ نفس (قوت دراکہ) قدیم ہو، وہ غیر متناہی زمانے میں رہ کر امور غیر متناہی کا استحضار کرلے۔

اقول حاصل السوال: اس عبارت سے میر صاحب نے کوئی نئی چیز نہیں بیان کی ہے بلکہ اسی اعتراض کی توضیح کی ہے جس کی ہم نے ابھی تلخیص کی ہے البتہ میر صاحب نے اس عبارت میں شارح کے قول "دفعۃ واحدہ" کی وضاحت کر دی ہے کہ اس سے زمانۂ واحد یا متناہی زمانہ مراد ہے، اس لیے کہ غیر متناہی کے مقابلے میں متناہی یا زمانہ واحد کا اطلاق ہوتا ہے، اس لیے کہ زمانہ متناہی غیر متناہی زمانے کے اعتبار سے دفعۃ واحدہ ہی کے درجے میں ہوتا ہے گو کہ تدریجا ہی کیوں نہ ہو اس لیے شارح نے زمانۂ متناہی پر "دفعۃ واحدہ" کا اطلاق کر دیا ہے۔

--*--*--*--*--*--

قولہ فان الامور الغیر المتناھیۃ معدات لحصول المط **اقول** قیل علیہ ان الامور

الغیر المتناهیة ههنا هی العلوم والادراکات التی تقع فیها الحرکات الفکریة اعنی الانتقالات الذهنیة الواقعة فیها عند ترتیبها فانك اذا اردت تحصیل المط بالنظر فلابد هناك من علومٍ سابقةٍ علیه ومن ترتیبها والانتقال من بعضها الی بعض فالعلوم السابقة لیست معدات لحصول المطلوب لانها تجامعه فان العلم باجزاء المعرف یجامع العلم بالمعروف العلم بالمقدمات یجامع العلم بالنتیجة فلو کانت العلوم السابقة معدات للمط لما امکن مجامعتها ایاه لان المعد یوجب الاستعداد للشئ واستعداد الشئ هو کونه بالقوة القریبة من الفعل او البعیدة فیمتنع ان یجامع وجوده بالفعل نعم الانتقالات الواقعة فی تلك العلوم عند ترتیبها معدات للمط لا تجامعه بل انما یحصل المط عند انقطاعها فالعلوم السابقة اما علل موجبة للمط او شروط لحصوله فلابد ان تکون حاصلة مجتمعة معا عند حصول المط و ان کانت الافکار والانتقلات الواقعة فیها غیر حاصلة عند حصول المط فیلزم ح احاطة الذهن بامور غیر متناهیة دفعة واحدة وهو مح فیتم الدلیل ویسقط الاعتراض.

ترجمہ: قولہ اس لیے کہ امور غیر متناہیہ حصولِ مطلوب کے لیے معدات ہیں **اقول** امور غیر متناہیہ سے یہاں پر وہ علوم و ادراکات مراد ہیں جن میں بوقت ترتیب حرکات فکریہ یعنی انتقالات ذہنیہ واقع ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ جب تم نظر و فکر سے مطلوب کی تحصیل کا ارادہ کرو گے۔ تو اب یہاں پر کچھ ایسے علوم ضروری ہوں گے جو اس علم مطلوب پر سابق ہوں گے اور ان علوم میں ترتیب اور بعض سے بعض کی طرف انتقال بھی ضروری ہوگا پس یہ علوم سابقہ علم مطلوب کی تحصیل کے لیے معدات اس لیے نہیں ہو سکتے کہ یہ علم مطلوب کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، اس لیے کہ معرِّف کے اجزا کا علم علم بالمعرَّف اور مقدمات کا علم، علم بالنتیجہ کو جامع ہوتا ہے، لہذا اگر علم مطلوب کے لیے علوم سابقہ معد ہوتے تو علوم و ادراکات کی علم مطلوب کے ساتھ مجامعت ممکن نہ ہوتی اس لیے کہ معد شی کے لیے استعداد کا موجب ہوتا ہے۔ اور استعدادِ شی فعل کی قوت قریبہ یا بعیدہ کا نام ہے۔ پس قوت کا فعل کے ساتھ جمع ہونا محال ہے۔ البتہ ان علوم کی ترتیب کے وقت ان میں جو انتقالات واقع ہوتے ہیں وہ علم مطلوب کے لیے معد ہیں۔ وہ علم مطلوب کے ساتھ جمع نہیں ہوتے، بلکہ مطلوب کا حصول ان کے انقطاع کے وقت ہوتا ہے پس علوم سابقہ علم مطلوب کے لیے یا تو علت موجبہ ہوتے ہیں یا علم مطلوب کی تحصیل کے لیے شرط ہوتے ہیں۔ پس بوقتِ علمِ مطلوب علوم و ادراکات کا علم مطلوب کے ساتھ حاصل اور مجتمع ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ وہ افکار اور انتقالات جو علوم و ادراکات میں واقع ہوتے ہیں علم مطلوب کے حصول کے وقت نہ حاصل ہوں پس اس وقت دفعۃً واحدۃً ذہن میں امور غیر متناہیہ کا احاطہ اور استحضار لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا دلیل تام ہے اور اعتراض ساقط ہے۔

تشریح:

قوله فإن الأمور الغير المتناهية مدعی نے یہاں پر یہ دعویٰ قائم کیا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ کا استحضار لازم آئے گا اور یہ محال ہے، خصم نے اس پر "فإن قلت" سے منع قائم کیا ہے اور اس عبارت "فإن الأمور الغير المتناهية" سے سند منع پیش کی ہے۔ منع کا حاصل یہ ہے کہ "اگر تمھاری مراد امور غیر متناہیہ کے استحضار سے دفعۃً واحدہ استحضار مراد ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے کہ تسلسل کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃً واحدہ لازم آئے گا" "اس لیے کہ امور غیر متناہیہ علم مطلوب کے حصول کے لیے معدات ہیں اور معدات کے لوازم سے یہ ہے کہ وہ معدی لہ (علم مطلوب) کے ساتھ جمع نہیں ہوتے" یہ سند منع ہے۔

اقول قيل عليه ان الأمور الغير المتناهية: اس عبارت سے میر صاحب نے خصم کے منع اور سندِ منع پر اعتراض کیا ہے اور اس اعتراض سے مقصود مدعی کی اس دلیل کو ثابت کرنا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں امور غیر متناہیہ کا استحضار لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ خصم یہ نہیں مانتا ہے کہ امور غیر متناہیہ کا دفعۃً واحدہ استحضار لازم آئے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ امور غیر متناہیہ کو معد قرار دیتا ہے۔

میر صاحب اس عبارت سے امور غیر متناہیہ کے معد ہونے کی نفی کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ تسلسل کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ کا استحضار بہر حال لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ سے یہاں پر وہ علوم و ادراکات مراد ہیں جن میں بوقت ترتیب حرکات فکریہ اور انتقالات ذہنیہ واقع ہوتے ہیں اس لیے کہ جب کسی علم مطلوب کی تحصیل کا ارادہ کیا جائے گا تو اس علم مطلوب کے حصول سے پہلے ضروری ہے کہ کچھ ایسے علوم و ادراکات ہوں، جن کو ترتیب دے کر ایک شکل بنائی جائے اور ایک مقدمے سے دوسرے مقدمے کی طرف انتقال کیا جائے۔ لہذا یہاں پہ دو چیزیں ہوں گی ایک وہ علوم و ادراکات جن میں حرکاتِ فکریہ اور انتقالات ذہنیہ واقع ہوتے ہیں۔ اور دوسری وہ انتقالات ذہنیہ اور حرکاتِ فکریہ جو ان علوم میں ان کو مرتب کرنے کے وقت واقع ہوتی ہیں۔

اب یہاں پر ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ وہ علوم و ادراکات جن کی تعبیر یہاں پہ امورِ غیر متناہیہ سے کی گئی ہے وہ معد کا مصداق ہیں یا نہیں، جیسا کہ معترض انھیں معد قرار دیتا ہے، اس کا انحصار معد کے مفہوم اور معنی پر ہے اگر معد کا مفہوم ان پر صادق آتا ہے تو وہ بلا شبہ معد ہوں گے اور معترض کا اعتراض صحیح ہوگا اور اگر نہیں صادق آتا ہے تو وہ معد نہیں ہوں گے، لہذا معترض کا اعتراض اور اس کی دلیل فاسد ہوگی اور مدعی کا دعویٰ مع دلیل برقرار رہے گا۔

معد: اسے کہتے ہیں جو اپنا وجود ختم کر کے معدی لہ کو وجود دے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ معدی لہ یعنی جسے

وجود دیتا ہے اس کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔

معد کا یہ مفہوم علوم و ادراکات پر اس لیے صادق نہیں ہوگا کہ علوم و ادراکات علم مطلوب کے لیے معرِّف ہوتے ہیں، اور معرِّف کے اجزا کا علم معرَّف کے ساتھ مجتمع ہوتا ہے جیسے کہ حیوان ناطق کا علم انسان کے علم کے ساتھ جمع ہوتا ہے لہذا علوم وادراکات معد نہیں ہوسکتے۔ کیوں کہ اگر یہ معد ہوتے تو علم مطلوب کے ساتھ ان کی مجامعت نہیں ہوتی، کیوں کہ معد شی کی استعداد کے موجب ہوتے ہیں اور استعدادِ شی فعل کی قوتِ قریبہ یا بعیدہ کا نام ہے، حاصل یہ ہے کہ معد یا تو فعل کی قوت قریبہ کا نام ہے جیسے قدم کی پہلی رفتار دوسری رفتار کے لیے، یا معد فعل کی قوتِ بعیدہ کا نام ہے جیسے کہ نطفہ انسان کے وجود کے لیے اور ظاہر ہے کہ دونوں قوتیں فعل کے ساتھ جمع نہیں ہوتیں لہذا یہ قطعی ہے کہ علوم وادراکات علم مطلوب کے لیے معد نہیں بن سکتے، البتہ حرکات فکریہ اور انتقالات ذہنیہ جو علوم و ادراکات میں واقع ہوتے ہیں وہی معد ہیں، اس لیے کہ ان کے انقطاع کے وقت ہی علم مطلوب حاصل ہوتا ہے اور علوم وادراکات معد نہیں ہیں بلکہ یہ علم مطلوب کے لیے یا تو علتِ موجبہ ہیں یا اس کے لیے شرط ہیں اور علتِ موجبہ اپنے معلول کے ساتھ اور شرط مشروط کے ساتھ جمع ہوتی ہے لہذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ علوم و ادراکات معد نہیں ہیں اور امورِ غیر متناہیہ سے علوم و ادراکات ہی مراد ہیں تو اب تسلسل کی تقدیر پر امورِ غیر متناہیہ کا دفعۃً واحدۃً استحضار لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا مستدل کا استدلال تام ہے اور معترض کا اعتراض ساقط ہے۔

—*—*—*—*—*—

واجیب بانه لاشك ان الحركات الفكرية معدات لحصول المط ممتنعة الاجتماع معه واما مايقع فيه تلك الحركات اعنى العلوم والادراكات وان لم يمتنع اجتماعها مع المط لكنها ليست مما يجب اجتماعها باسرها معه فانا نجد من انفسنا فى القياسات المركبة الكثيرة المقدمات والنتائج التى يتوصل بها الى المطلوب انا نذهل عند حصول المط عن كثير من تلك المقدمات السابقة مع الجزم بالمط بل ربما نغفل بعد ما حصل لنا المط عن المقدمات القريبة التى بها حصل لنا المط ابتداءً مع ملاحظة المط وحصوله بالفعل وذلك ظ فى كثير من المسائل الهندسية الكثيرة المقدمات جدا فان من زاولها علم انه عند ماحصل له التصديق المط بتلك المسائل قد ذهل عن المقدمات البعيدة ذهولا تاما بلا ارتياب فى ذلك التصديق و علم ايض انه يلاحظ تلك المسائل بعد حصولها ويجزم بها جزما يقينيا مع الغفلة عن المقدمات القريبة ايض نعم يعلم اجمالا ان هناك مقدمات يقينية توجب اليقين بهذا التصديق فظهر ان العلوم والادراكات السابقة لايجب اجتماعها مع المط دفعة بل يكفى حصولها متعاقبة وح كان ذلك الاعتراض غير ساقط متجها ومحتاجا الى الجواب

الذی ذکرہ آلش.

ترجمہ: جواب یہ دیا گیا ہے کہ بلا شبہ حرکاتِ فکریہ حصولِ مطلوب کے لیے معدات ہیں اور اس کے ساتھ ممتنعۃ الاجتماع ہیں لیکن وہ علوم و ادراکات جن میں یہ حرکات واقع ہوتی ہیں ان کا علم مطلوب کے ساتھ اجتماع اگرچہ محال نہیں ہے لیکن مطلوب کے ساتھ تمامہ ان کا اجتماع بھی ضروری نہیں ہے، کیوں کہ ہم ان قیاسات مرکبہ میں جو کثیر المقدمات اور کثیر النتائج ہوتے ہیں جن سے مطلوب تک رسائی ہوتی ہے یہ دیکھتے ہیں کہ حصولِ مطلوب کے وقت ہم ان قیاسات مرکبہ میں پائے جانے والے کثیر مقدماتِ سابقہ سے غافل رہتے ہیں، باوجود اس کے کہ ہم مطلوب کے حصول کا جزم رکھتے ہیں بلکہ بسا اوقات حصولِ مطلوب کے بعد ہم ان مقدماتِ قریبہ سے بھی غافل ہو جاتے ہیں جس سے مطلوب ابتداً حاصل ہوتا ہے۔ مطلوب کے ملحوظ اور اس کے حصول بالفعل کے باوجود اور یہ غفلت ان مسائل ہندسیہ میں بکثرت پائی جاتی ہے جو بہت زیادہ مقدمات والے ہوتے ہیں، کیوں کہ جس نے مسائل ہندسیہ کی تلاش و جستجو کی ہے اسے معلوم ہے کہ جب اسے ان مسائل کی تصدیق مطلوب حاصل ہو جاتی ہے تو مسائل کی تصدیق میں بغیر کسی شک و شبہے کے وہ بہت سے مقدمات بعیدہ سے پورے طور پر غافل ہو جاتا ہے اور اسے یہ بھی معلوم ہے کہ وہ حصولِ مطلوب کے بعد ان مسائل کو ملحوظِ نظر رکھتا ہے اور مقدمات قریبہ سے بھی غفلت کے باوجود اسے ان مسائل کا جزم راسخ رہتا ہے، البتہ وہ اجمالاً یہ علم رکھتا ہے کہ یہاں یہ کچھ ایسے یقینی مقدمات ہیں جو اس تصدیق کی یقین کے موجب ہیں، لہذا یہ ظاہر ہو گیا کہ مطلوب کے ساتھ علوم و ادراکات سابقہ کا اجتماع دفعۃً واحدہ ضروری نہیں ہے۔ بلکہ علی سبیل التعاقب ان کا حصول کافی ہے، لہذا وہ اعتراض ساقط نہیں ہے بلکہ برقرار ہے اور اسی جواب کا محتاج ہے جسے شارح نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:

و اجیب بأنہ لا شك اس عبارت سے جواب الجواب پیش کیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حرکاتِ فکریہ ہی علم مطلوب کے لیے معدات ہیں، لیکن وہ علوم و ادراکات جو ان معدات کا محلِ وقوع ہیں، وہ گو کہ علم مطلوب کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، لیکن ان کا علمِ مطلوب کے ساتھ اجتماع کوئی واجب اور ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ ہم ان قیاسات میں جو کثیر مقدمات و نتائج سے مرکب ہوتے ہیں جنہیں قیاس مرکب کہتے ہیں اور جن سے علم مطلوب تک ہماری رسائی ہوتی ہے، ان قیاسات میں ہم دیکھتے ہیں کہ علم مطلوب کا ہمیں جزم راسخ ہو جاتا ہے جب کہ اس کے جو مقدمات ہوتے ہیں وہ ہمارے ذہن سے غائب رہتے ہیں بلکہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان قیاسات مرکبہ کے جو مقدماتِ قریبہ ہوتے ہیں ان سے بھی ہمیں غفلت ہو جاتی ہے جب کہ علم مطلوب ہمارے ذہن میں موجود رہتا ہے، اس کی مثال علم الہندسہ کے مسائل ہیں جو کثیر مقدمات پر مشتمل ہوتے ہیں، علم الہندسہ کے مسائل سے واقفیت رکھنے اور اسے حاصل کرنے والا بخوبی جانتا ہے کہ اسے مسائل کی تصدیق حاصل ہو جاتی ہے اور اس کے مقدماتِ بعیدہ سے پورے طور پر غفلت

رہتی ہے بلکہ وہ یہ بھی علم رکھتا ہے کہ مسائل کے جزم راسخ کے باوجود مقدمات قریبہ سے بھی غفلت رہتی ہے البتہ وہ اجمالاً یہ علم رکھتا ہے کہ یہاں پر کچھ یقینی مقدمات ہیں جو علم مطلوب کی تصدیق کے موجب ہیں، لہٰذا یہ قطعی اور یقینی ہے کہ علوم و ادراکات کا اجتماع علم مطلوب کے ساتھ واجب اور ضروری نہیں ہے، بلکہ علی سبیل التعاقب ان کا حصول اور استحضار کافی ہے اور جب علوم وادراکات کا اجتماع علم مطلوب کے ساتھ ضروری نہیں رہا تو عدم اجتماع میں وہ مُعد کے ساتھ مشترک ہو گئے، لہٰذا ان کے اوپر معد کا مفہوم صادق آئے گا، اور امور غیر متناہیہ کے دفعۃ واحدہ استحضار کا ملازمہ باطل ہو جائے گا اور اعتراض سابق لوٹ آئے گا، لہٰذا اعتراض کو دفع کرنے کے لیے اسی جواب کی ضرورت پڑے گی جسے شارح نے "ھذا الدلیل مبنی علی حدوث النفس" سے دیا ہے۔

-٭-٭-٭-٭-٭-

وانما حکم علی تلک الامور الغیر المتناھیۃ بکونھا معدات لانھا محال المعدات وفی حکمھا فی عدم لزوم الاجتماع فی الوجود وان کانت ممتازۃ عن المعدات فی جواز الاجتماع فی الجملۃ فان قلت العلوم السابقۃ وان لم یجب اجتماعھا مع المط مفصلۃً ای بالفعل لکنھا یجب ان تجامعہ مجملۃ ای بالقوۃ القریبۃ کما ذکرتُ فی المسائل الھندسیۃ قلت ادراک النفس دَفعۃ واحدۃ لامور غیر متناھیۃ مجملۃ غیر محال وانما المحال ادراکھا ایاھا دفعۃ مفصلۃ فیجوز ان یحصل للنفس امور غیر متناھیۃ مفصلۃً فی ازمنۃ غیر متناھیۃ ویکون تلک الامور حاصلۃ لھا الاٰن ای عند حصول المط المتوقف علیھا مجملۃً عَلا انا نقول کما جاز ان لاتکون تلک الامور حاصلۃ بالفعل عند حصول المط جاز ایضا ان لا تکون حاصلۃ بالقوۃ القریبۃ فلابد لنفی ھذا الجواز من دلیل.

ترجمہ: اور امورِ غیر متناہیہ پر معدات کے ہونے کا حکم لگایا گیا، اس لیے کہ وہ معدات کے لیے محل ہیں اور وجود میں مطلوب کے ساتھ عدم لزوم اجتماع میں معدات کے حکم میں ہیں اگرچہ فی الجملہ جواز اجتماع میں معدات سے ممتاز ہیں اگر تم کہو کہ علوم سابقہ کا اجتماع مطلوب کے ساتھ تفصیلا یعنی بالفعل اگرچہ ضروری نہیں ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ مطلوب کے ساتھ اجمالاً یعنی قوتِ قریبہ سے مجتمع ہوں جیسا کہ مسائل ہندسیہ میں تم نے ذکر کیا ہے، میں کہوں گا کہ نفس کا اجمالاً دفعۃً واحدہ امور غیر متناہیہ کا ادراک محال نہیں ہے، بلکہ تفصیلا دفعۃً واحدہ ادراک محال ہے لہٰذا یہ ممکن ہے کہ غیر متناہی زمانے میں نفس کو امور غیر متناہیہ تفصیلاً حاصل ہوں اور علم مطلوب کے حصول کے وقت میں وہ امور جن پر علم مطلوب کا حصول موقوف ہے اسے اجمالاً حاصل ہوں، علاوہ ازیں ہم یہ کہتے ہیں کہ جیسے یہ جائز ہے کہ حصولِ مطلوب کے وقت وہ امور بالفعل نہ حاصل ہوں ویسے ہی یہ بھی جائز ہے کہ وہ فعل کی قوتِ قریبہ سے بھی نہ حاصل ہوں، لہٰذا اس جواز کی نفی کے

لیے بھی دلیل لانا ضروری ہے۔

تشریح:

وانما حکم علی تلك اس عبارت سے ایک دخلِ مقدر کو دفع کیا گیا ہے۔ دخل مقدر یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ یعنی علوم و ادراکات پر معدات کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ معد کا اجتماع معدی لہ کے ساتھ محال ہوتا ہے اور علوم و ادراکات کا اجتماع علم مطلوب کے ساتھ محال نہیں ہوتا۔

جواب یہ ہے کہ علوم و ادراکات معدات یعنی حرکاتِ فکریہ کے لیے محل ہوتے ہیں اور عدم لزوم اجتماع میں معدات کے حکم میں ہوتے ہیں یعنی جیسے معدات کا اجتماع علم مطلوب کے ساتھ نہیں ہوتا ہے ویسے ہی اُن کا اجتماع علم مطلوب کے ساتھ ضروری نہیں ہوتا ہے تو عدم لزوم اجتماع میں دونوں ایک جیسے ہوگئے اس لیے ان پر مجازاً معدات کا اطلاق کیا گیا ہے اگرچہ جوازِ اجتماع میں مطلوب سے ممتاز ہوتے ہیں کیوں کہ ان کا اجتماع مطلوب کے ساتھ صرف ممکن ہے جب کہ معدات کا اجتماع مطلوب کے ساتھ محال ہے۔

فإن قلت: اس سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ علم دو طرح کا ہوتا ہے، علم تفصیلی اور علم اجمالی۔ علم تفصیلی میں ہر ہر شی کا الگ الگ طریقوں سے اس طرح علم ہوتا ہے کہ ہر شی دوسرے سے ممتاز ہو جاتی ہے جیسے زید، بکر، خالد، محمود کا علم، اور علم اجمالی میں ہر ہر شی کا ایک طریقے سے علم ہوتا ہے جیسے کہ انسان کے جمیع افراد کا حیوانِ ناطق کی حیثیت سے علم، علم اجمالی میں ایک شی دوسری شی سے ممتاز نہیں ہوتی ہے۔

ابھی ابھی جو جواب الجواب پیش کیا گیا ہے اس عبارت سے اس کی تضعیف کی گئی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علوم و ادراکاتِ سابقہ کا اجتماع علمِ مطلوب کے ساتھ گوکہ بالفعل ضروری نہیں ہے یعنی علمِ مطلوب کے حصول کے وقت گوکہ علوم و ادراکات کا علم، علم تفصیلی کے طور پر ضروری نہیں ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ حصولِ مطلوب کے وقت علوم و ادراکاتِ سابقہ علم اجمالی کے طور پر ذہن میں مستحضر رہیں جیسا کہ ابھی آپ نے خود اسے مسائلِ ہندسیہ میں بیان کیا ہے کہ مسائل کی تصدیق کے وقت مقدمات کا مجملۃً علم ضروری ہے تو جب علوم و ادراکات کا اجتماع علم مطلوب کے ساتھ ضروری ہے گوکہ اجمالاً ہی سہی تو ان پر معد کا مفہوم کیسے صادق آئے گا لہذا تسلسل کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ کا استحضار دفعۃً واحدہ لازم آجائے گا اور "ان عنیتم" سے جو اعتراض کیا گیا ہے وہ ساقط ہے۔

قلت: جواب یہ ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہونے والا، اس لیے کہ نفس کے لیے امور غیر متناہیہ کا اجمالاً دفعۃً واحدہ ادراک محال ہی نہیں ہے، محال یہ ادراک ہے کہ نفس امور غیر متناہیہ کا دفعۃً واحدہ تفصیلی ادراک کرے یعنی حصولِ مطلوب کے وقت نفس کے لیے یہ محال نہیں ہے کہ اسے علوم اور ادراکات سابقہ کا علم علم اجمالی کے طور پر حاصل رہے بلکہ محال یہ ہے کہ علم مطلوب کے حصول کے وقت میں اسے علوم و ادراکات سابقہ کا علم، علمِ تفصیلی کے طور پر حاصل

رہے، لہذا یہ ممکن ہے کہ نفس غیر متناہی زمانے میں امور غیر متناہیہ کا علم، علم تفصیلی کے طور پر حاصل کرے اور حصولِ مطلوب کے وقت میں وہ علوم و ادراکات جن پر کہ علم مطلوب کا حصول موقوف ہے، اسے علم اجمالی کے طور پر حاصل ہوں، مزید ہم یہ کہتے ہیں کہ جیسے نفس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ حصولِ مطلوب کے وقت میں اسے علوم و ادراکات سابقہ کا علم، بالفعل ہو ویسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ حصولِ مطلوب کے وقت میں اسے علوم و ادراکاتِ سابقہ کا علم فعل کی قوتِ قریبہ کے طور پر بھی نہ ہو یعنی حصولِ مطلوب کے وقت میں نفس کو ان کا اجمالاً بھی علم نہ ہو، لہذا اس امکان کی نفی کے لیے بھی ایک دلیل بہر حال ضروری ہے۔

پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ "ان عنیتم" سے جو اعتراض قائم کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔ اور مدعی کی دلیل تام نہیں ہے لہذا دلیل کی تمامیت کے لیے ضروری ہے کہ وہی جواب دیا جائے جو شارح نے اپنی کتاب میں دیا ہے یعنی یہ کہ ہماری دلیل حدوث نفس پر مبنی ہے اور اعتراض قدم نفس پر مبنی ہے لہذا دلیل تام ہے اور اعتراض فاسد ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله هذا الدليل مبنى على حدوث النفس **اقول** قد يتوهم عدم ابتنائه عليه لان الناظر لتحصيل المط اذا توجه اليه فلابد ان يحصل عنده بعد ما قصد اليه وقبل ان يحصل له جميع مايتوقف عليه من العلوم والادراكات وذلك زمان متناه يمتنع ان يحصل فيه امور غير متناهية وفساده ظ لان حصول المطلوب بطريق التسلسل يستلزم ان يكون تلك الامور حاصلةً له فى نفسه ولو كانت متعاقبةً فى ازمنةٍ غير متناهيةٍ واما اذا توجه الى تحصيل المط بالنظر فلا يجب عليه الا ملاحظة ماهو مباد قريبة له ليتمكن من النظر واما ملاحظة المبادى البعيدة فلا نعم يجب ان يكون قد حصل له قبل ذلك تلك المبادى البعيدة والافكار الواقعة فيها ليتصور حصول المبادى القريبة له هذا والاولىٰ ان يقال ليس جميع التصورات والتصديقات نظريا لان بعض التصورات كتصور الحرارة والبرودة وامثالهما وبعض التصديقات كالتصديق بان النفى والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان وبان الكل اعظم من الجزء ونظائرهما حاصلة لنا بلا نظر و اكتساب.

ترجمہ: قوله یہ دلیل حدوثِ نفس پر مبنی ہے **اقول** کبھی وہم دلیل کے حدوثِ نفس پر مبنی نہ ہونے کا ہوتا ہے اس لیے کہ ناظر جب مطلوب کی طرف اسے حاصل کرنے کے لیے متوجہ ہوگا، تو قصد کے بعد اور حصول سے پہلے ضروری ہے کہ اسے وہ تمام علوم و ادراکات حاصل ہو جائیں جن پر مطلوب کی تحصیل موقوف ہے اور یہ ایک متناہی زمانہ ہے جس میں امورِ غیر متناہی کا حاصل کر لینا محال ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے اس لیے کہ تسلسل کے طریقے پر حصولِ مطلوب کو یہ

مستلزم ہے کہ وہ امور اسے غیر متناہی زمانے میں حاصل ہوں، اگر چہ یکے بعد دیگرے ہی کیوں نہ ہوں۔ لیکن جب وہ نظر و فکر کے ذریعے مطلوب کی تحصیل کی طرف متوجہ ہوگا تو اس پر صرف انہیں مبادی کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو مطلوب سے قریب ہیں تاکہ وہ نظر و فکر پر قادر ہو سکے اور رہے مبادی بعیدہ تو ان کا استحضار اس پر ضروری نہیں ہے ہاں مطلوب کی طرف توجہ سے پہلے ضروری ہے کہ وہ مبادی بعیدہ اور وہ افکار جو ان میں واقع ہوتے ہیں وہ اسے حاصل ہو جائیں تاکہ فکر کے لیے مبادی قریبہ کا حصول متصور ہو سکے اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بطور دلیل کے یوں کہا جائے کہ تمام تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہیں اس لیے کہ بعض تصورات جیسے کہ حرارت و برودت اور ان کے امثال اور بعض تصدیقات جیسے اس بات کی تصدیق کہ نفی اور اثبات نہ دونوں ایک ساتھ مجتمع ہوتے ہیں اور نہ ہی ایک ساتھ مرتفع ہوتے ہیں اور یہ کہ کل جزء سے بڑا ہے یہ ہمیں نظر و کسب کے بغیر حاصل ہیں۔

تشریح:

قولہ هذا الدلیل مبنی علی حدوث النفس اس عبارت سے شارح نے "ان عنیتم" سے جو اعتراض کیا گیا ہے اس کا جواب پیش کیا ہے، حاصل یہ ہے کہ تسلسل کی تقدیر پر امور غیر متناہیہ کے استحضار کے محال ہونے کی دلیل حدوث نفس پر مبنی ہے یعنی نفس حادث کے لیے محال ہے کہ امورِ غیر متناہی کا استحضار کرے اور معترض کا اعتراض قدم نفس پر مبنی ہے، لہٰذا اعتراض فاسد ہے۔

اقول قد یتوهم عدم ابتنائه: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ کبھی وہم یہ ہوتا ہے کہ یہ دلیل حدوثِ نفس پر مبنی نہیں بلکہ نفسِ قدیم کے لیے بھی امورِ غیر متناہی کا استحضار محال ہے۔

یہاں پر میر صاحب کا اشارہ علامہ سعد الدین تفتازانی قدس سرہٗ کی طرف ہے، جن کا موقف یہ ہے کہ یہ دلیل حدوثِ نفس پر مبنی نہیں ہے بلکہ نفس قدیم کے لیے بھی امور غیر متناہی کا استحضار محال ہے، اس لیے کہ نفس خواہ وہ حادث ہو یا قدیم، جب فکر و نظر سے کسی مطلوب کی تحصیل کا ارادہ کرے گا تو اس کے لیے ضروری ہے کہ بعد ارادہ اور حصولِ مطلوب سے پہلے وہ تمام علوم و ادراکات کی تحصیل کرلے جن پر علم مطلوب کی تحصیل موقوف ہے اور ظاہر ہے کہ بعد ارادہ اور قبل حصول مطلوب کا جو زمانہ ہے وہ متناہی ہے لہٰذا اس متناہی اور محدود زمانے میں علوم غیر متناہی کا ادراک کوئی نفس کیسے کر سکتا ہے، چاہے وہ قدیم ہو یا حادث، لہٰذا یہ دلیل حدوثِ نفس پر مبنی نہیں ہے، ہر کسی کے لیے متناہی زمانے میں امور غیر متناہی کا استحضار محال ہے۔

وفسادہ ظاهر: میر صاحب فرماتے ہیں کہ اس وہم کا فساد ظاہر ہے، ظہورِ فساد کی وضاحت سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مطلوب کے حصول کا ایک طریقہ تسلسل ہے اور ایک نظر و فکر کا طریقہ ہے تسلسل کے طریقہ پر علم مطلوب کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ حصول سے پہلے وہ تمام امور غیر متناہیہ حاصل ہو جائیں جن پر مطلوب کا حصول موقوف ہے

اگر چہ یکے بعد دیگرے ہی کیوں نہ ہو اور امور غیر متناہی کا حصول غیر متناہی زمانے میں ہی ممکن ہے کیوں کہ متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا حصول محال ہے اور ظاہر ہے کہ یہ محال صرف نفس حادث کے لیے ہے نہ کہ نفس قدیم کے لیے، اس لیے کہ نفس قدیم کو تحصیل کے لیے غیر متناہی زمانہ حاصل ہے، لیکن جب نظر و فکر کے طریقے سے مطلوب کے حصول کا ارادہ کیا جائے گا تو اب یہاں پر جملہ امور غیر متناہی کا حصول لازم نہیں ہوگا بلکہ صرف انھیں امور کا ادراک ضروری ہے جو علم مطلوب کے قریب ہیں، کیوں کہ نظر و فکر کا مطلب ترتیب ہے اور امور غیر متناہی میں ترتیب کی قدرت ناظر کو ہے ہی نہیں، لہذا نظر و فکر اور ترتیب کے لیے صرف انھیں مبادی کا استحضار ضروری ہے جو مطلوب کے قریب ہیں اور جو دور کے مبادی ہیں، حصولِ مطلوب کے لیے ان کا حصول ضروری نہیں ہے، البتہ ناظر جب مطلوب کے حصول کے لیے اس کی طرف متوجہ ہوگا تو قبل توجہ مبادیِ بعیدہ کا حصول اس کے لیے ضروری ہے، لیکن اس لیے ضروری نہیں ہے کہ ان کے بغیر حصول ممکن نہیں ہے، بلکہ اس لیے ضروری ہے تاکہ ناظر کے لیے مبادی قریبہ کا استحضار ممکن ہو سکے۔

حاصل یہ ہے کہ ناظر جب مطلوب کی طرف اسے حاصل کرنے کے لیے متوجہ ہوگا تو بعد قصد اور حصول سے پہلے اس کے لیے صرف مبادی قریبہ کا استحضار ضروری ہوگا جملہ امور غیر متناہیہ کی تحصیل اس کے لیے ضروری نہیں ہوگی لہذا یہ کہنا ہی صحیح نہیں کہ ہر کسی کے لیے متناہی زمانے میں غیر متناہی امور کا حصول محال ہے۔

والأولى أن يقال: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے عدم بداہت اور عدم نظریت کی یہ دلیل دی جائے جو ہر طرح کے مناقشے سے خالی ہے، مثلا یوں کہا جائے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہیں اس لیے کہ بعض تصورات ہمیں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہیں جیسے کہ حرارت و برودت کا تصور اسی طرح بعض تصدیقات بھی ہمیں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہیں جیسے کہ اس بات کی تصدیق کہ نفی اور اثبات نہ دونوں ایک ساتھ مجتمع ہو سکتے اور نہ مرتفع ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی بھی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ بعض تصورات ہمیں نظر و فکر سے حاصل ہوتے ہیں جیسے کہ ملک اور جن کا تصور ہے، اسی طرح بعض تصدیقات بھی ہمیں نظر و فکر سے حاصل ہوتی ہیں جیسے کہ حدوثِ عالم کی تصدیق لہذا جب یہ ظاہر ہو گیا کہ جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی بھی نہیں ہیں اور نظری بھی نہیں ہیں تو اب یہ ثابت ہو گیا کہ بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری اور یہی مطلوب ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات **اقول** يعنى ان التصورات اما ان يكون كلها بديهيا اوكلها نظريا او يكون بعضها نظريا وبعضها بديهيا وقد بطل القسمان الاولان فتعين القسم الثالث وكذلك حال التصديقات لا يخلو عن هذه الاقسام الثلث فاندفع ما يقال من ان الاقسام تسعة حاصلة من ضرب اقسام التصورات فى اقسام

التصديقات ولما كانت التصورات والتصديقات امورا موجودة لم يتجه ان يقال جاز ان لا يكون شئ من التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا فان النظری بمعنى اللا بديهی وجاز ان لا يكون شئ من التصورات و التصديقات بديهيا ولا لابديهيا كزيد المعدوم فانه ليس كاتبا ولا لا كاتبا.

ترجمہ: قولہ یا تو جمیع تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے **اقول** یعنی یا تو کل تصورات بدیہی ہوں گے یا کل نظری ہوں گے یا بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں گے اور پہلی دو قسمیں باطل ہیں تو قسم ثالث متعین ہے یوں ہی تصدیق بھی ان اقسام ثلثہ سے خالی نہیں ہے پس وہ بات دفع ہوگئی جو کہی جاتی ہے کہ تصورات کے اقسام کے تصدیقات کے اقسام میں ضرب دینے سے نو۹ قسمیں حاصل ہوتی ہیں اور چوں کہ تصورات و تصدیقات ایسے امور ہیں جو موجود ہیں لہذا اب وہ اعتراض بھی نہیں وارد ہوگا جو بایں طور کیا جاتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کچھ تصورات و تصدیقات بدیہی بھی نہ ہوں اور نظری بھی نہ ہوں، نظری لابدیہی کا ہم معنی ہے اور ممکن ہے کہ کچھ تصورات و تصدیقات بدیہی بھی نہ ہوں اور لابدیہی بھی نہ ہوں جیسے کہ وہ زید جو معدوم ہے کیوں کہ وہ کاتب بھی نہیں ہے اور لاکاتب بھی نہیں ہے۔

تشریح:

قولہ اما أن يكون جميع التصورات اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات یا تو بدیہی ہوں گے یا نظری ہوں گے یا بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں گے، اقسام انھیں تین میں منحصر ہیں اور جب دلائل کے ذریعہ پہلی دو قسمیں باطل ہوگئیں تو قسم ثالث متعین ہوگئی۔

اقول يعنى أن التصورات: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن کے قول "بل البعض من كل منهما بديهي والبعض الآخر نظری" کا مقصد یہ نہیں ہے کہ تصورات کے اقسام کو تصدیقات کے اقسام ساتھ ضم کر کے ان کے احوال کو بیان کیا جائے بلکہ اس عبارت سے ماتن کا مقصود تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک کے حال کو منفرداً بیان کرنا ہے دوسرے سے صرف نظر کرتے ہوئے لہذا اب عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تصورات کی کل تین صورتیں ہیں۔ (۱) کل تصورات بدیہی (۲) کل تصورات نظری (۳) بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری۔

اسی طرح تصورات سے قطع نظر تصدیقات کی بھی کل ممکنہ صورتیں تین ہیں۔ (۱) کل تصدیقات بدیہی (۲) کل تصدیقات نظری (۳) بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری، اور جب دلائل کے ذریعہ دونوں میں سے ہر ایک کی پہلی ۲/ صورتیں باطل ہوگئیں تو دونوں میں سے ہر ایک کی تیسری صورت متعین ہوگئی یعنی یہ کہ بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔

فاندفع ما يقال: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ جب ہم نے ماتن کی عبارت کا مقصود واضح کر دیا

ہے تواب یہاں پر علامہ سعد الدین تفتازانی وغیرہ نے جو اعتراض کیا ہے وہ خود بخود دفع ہو گیا۔
محقق تفتازانی نے یہاں پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ماتن نے "بل البعض من کل منھما بدیھی والبعض الآخر نظری" کی عبارت میں تصورات و تصدیقات کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے جو اس پر دال ہے کہ یہاں پر مقصود دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ منضم کر کے تصورات و تصدیقات کے احوال کو بیان کرنا ہے جس سے کل ۹/ نو قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ (۱) کل تصورات بدیہی، کل تصدیقات بدیہی (۲) کل تصورات بدیہی، کل تصدیقات نظری (۳) کل تصورات بدیہی، بعض تصدیقات بدیہی، بعض نظری (۴) کل تصورات نظری کل تصدیقات بدیہی (۵) کل تصورات نظری کل تصدیقات نظری (۶) کل تصورات نظری بعض تصدیقات بدیہی بعض نظری (۷) بعض تصورات بدیہی بعض نظری کل تصدیقات بدیہی (۸) بعض تصورات بدیہی بعض نظری، کل تصدیقات نظری (۹) بعض تصورات بدیہی بعض نظری، بعض تصدیقات بدیہی، بعض نظری۔

ولما کانت التصورات: اس عبارت سے میر صاحب نے ایک اعتراض کو دفع کیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں کے علاوہ ایک صورت یہ بھی ہے کہ کچھ ایسے بھی تصورات و تصدیقات ہوں جو بدیہی بھی نہ ہوں اور نظری بھی نہ ہوں، جیسے کہ زید جب معدوم ہو تو وہ کاتب بھی نہیں ہوگا اور لاکاتب بھی نہیں ہوگا۔
جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ تصورات و تصدیقات ایسے امور ہیں جو موجود فی الذہن ہیں اور امورِ موجودہ سے ارتفاع نقیضین جائز نہیں ہے۔
یہاں پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ امورِ موجودہ سے اگر موجود فی الذہن مراد ہے تو زید معدوم بھی موجود فی الذہن ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زید معدوم اگرچہ موجود فی الذہن ہے لیکن وہ کتابت اور لاکتابت سے متصف نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ کتابت اور عدم کتابت عوارضِ خارجیہ میں سے ہیں، لہٰذا ان سے انھیں امور کا اتصاف ہو سکتا ہے جو خارج میں موجود ہوں۔
یہاں پر اس التباس کو دفع کر دینا بھی ضروری ہے کہ یہاں پر نظری سے وہ مراد نہیں ہے جو ضروری کا مقابل ہے بلکہ نظری یہاں پر لابدیہی کے معنی میں ہے لہٰذا اب بدیہی کو نظری کا مقابل بنانا صحیح ہو گیا۔

—*—*—*—*—*—

قوله لان من علم لزوم امر لأخر **اقول** اورد الدليل على اكتساب التصديقات فانه امر محقق لا ينبغي لاحد ان يشك فيه بخلاف التصورات فان اكتسابها لايخلو عن وصمة الشبهة كيف وقد ذهب الامام الى ان التصورات كلها بديهية لايجرى فيها اكتساب وفى التمثيل اورد مثالا للتصور و مثالا للتصديق توضيحا.

ترجمہ: قوله اس لیے کہ جو ایک امر کا دوسرے کے لیے لزوم جان لے **اقول** شارح نے تصدیقات کے

اکتساب پر دلیل قائم کی ہے کیوں کہ یہ یقینی ہے اس میں کسی کو شک کرنا مناسب نہیں ہے برخلاف تصورات کے کیوں کہ تصورات کا اکتساب شبہے کے عیب سے خالی نہیں ہے اور یہ خالی ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ امام رازی کا خیال یہ ہے کہ سارے تصورات بدیہی ہیں ان میں اکتساب جاری نہیں ہوگا اور شارح نے وضاحت کی غرض سے تصور اور تصدیق دونوں کی مثال دی۔

تشریح:

قولہ لأن من علم اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ بدیہی سے بطریقۂ نظر وفکر نظری کی تحصیل ممکن ہے جیسے کہ اگر کسی شخص کو دو چیزوں کے مابین ملازمہ کا علم ہو جائے اور پھر اسے وجود ملزوم کا علم ہو جائے تو ملازمہ اور وجود ملزوم کے علم سے اسے وجود لازم کا علم ہو جائے گا، مثلاً کسی کو اگر یہ علم ہو جائے کہ آگ دھویں کو لازم ہے پھر اسے دھویں کے وجود کا علم ہو جائے تو ان دونوں کے علم سے اسے آگ کے وجود کا خود بخود علم ہو جائے گا۔

اقول أورد الدلیل: میر صاحب نے اس عبارت سے ایک اعتراض کا اندفاع کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر شارح نے علم بالملازمہ سے جو دلیل دی ہے وہ تصدیق بدیہی سے، تصدیق نظری کے اکتساب کی ہے کیوں کہ ملازمہ اور وجود لازم کا علم دونوں تصدیق کی قبیل سے ہیں، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تصورات کا اکتساب نہیں ہوتا ہے، لہذا یہاں پر اب منطق کے دونوں جزوں کی حاجت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ صرف ایک جز موصل الی التصدیق کی حاجت ثابت ہوتی ہے، موصل الی التصور کی حاجت نہیں ثابت ہوئی۔

جواب یہ ہے کہ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ موصل الی التصور کی حاجت نہیں ہے، اور یہ کہ تصورات کا اکتساب نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیقات کا اکتساب قطعی اور یقینی ہے، اس میں کسی طرح کا شک وشبہہ نہیں ہے، لیکن تصورات کے اکتساب میں شک ہے اور ایسا شک ہے کہ اس کے اندفاع کے لیے کلام طویل کی حاجت ہے، جس کا ابتدائی طالب علم متحمل نہیں ہو سکتا، اسی جھمیلے کی وجہ سے امام رازی نے جمیع تصورات کے بدیہی ہونے کا موقف اختیار کر لیا ہے۔

وفی التمثیل أورد: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح نے فکر کی دو مثالیں دی ہیں ایک حیوانِ ناطق سے کہ جب ہم حیوان اور ناطق میں اس طرح ترتیب دیتے ہیں کہ اوّل کو مقدم اور ثانی کو مؤخر کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں "حیوان ناطق" تو اس سے ہمیں انسان کا علم ہو جاتا ہے دوسری مثال "العالم متغیر و کل متخیر حادث" سے دی ہے، جس سے ہمیں حدوثِ عالم کی تصدیق حاصل ہوتی ہے۔

اس کی وجہ یہ واضح کرنا ہے کہ فکر تصور اور تصدیق دونوں میں جاری ہوتی ہے، اس لیے کہ پہلی مثال تصور میں جریانِ فکر کی ہے اور دوسری مثال تصدیق میں جریانِ فکر کی ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله بحيث يطلق عليها اسم الواحد **اقول** اى الاسم الذى هو الواحد فالاضافة بيانية.

ترجمہ: قوله اشیاے متعدّدہ کو اس طرح بنادینا کہ ان پر اسم واحد کا اطلاق کیا جاسکے **اقول** یعنی وہ اسم جو ایک ہو لہذا اسم کی واحد کی طرف اضافت بیانیہ ہے۔

تشریح:

قوله بحيث يطلق عليها اس عبارت سے شارح نے ترتیب کی تعریف کی ہے فرماتے ہیں کہ ترتیب نام ہے اشیاے متعدّدہ کو اس طرح کردینے کا کہ ان پر کسی ایک نام کا اطلاق ہوسکے اور ان میں باہم تقدم و تاخر بھی ہو۔

اقول اى الاسم الذى: میر صاحب فرماتے ہیں کہ اسم کی واحد کی طرف جو اضافت ہے وہ بیانیہ ہے، یعنی "الاسم الواحد" کے معنی میں ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر **اقول** هذا داخل فى مفهوم الترتيب اصطلاحا ومناسب للمعنىٰ اللغوى واما التاليف فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ولم يعتبر فى مفهومه النسبة بالتقدم والتاخر والتركيب يرادف التاليف.

ترجمہ: قوله اور بعض کی بعض کی طرف بطورِ تقدم و تاخر کے نسبت بھی ہو **اقول** یہ اصطلاحاً ترتیب کے مفہوم میں داخل ہے اور معنیٰ لغوی کے مناسب ہے اور تالیف تو یہ اشیاے متعدّدہ کو اس طرح کردینا ہے کہ ان پر اسم واحد کا اطلاق ہوسکے، اس کے مفہوم میں تقدم و تاخر کی نسبت معتبر نہیں ہے، اور ترکیب تالیف کا مرادف ہے۔

تشریح:

قوله ويكون لبعضها نسبة یہ ترتیب اصطلاحی کی تعریف کا آخری جز ہے اور پوری تعریف یہ ہے کہ ترتیب اشیاے متعدّدہ کو اس طرح کردینا ہے کہ ان پر اسم واحد کا اطلاق ہوسکے اور بعض کی بعض کی طرف بطورِ تقدم و تاخر کے نسبت بھی ہو۔

اقول هذا داخل فى مفهوم الترتيب: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ "و يكون لبعضها نسبة الى البعض الاخر" ترتیب اصطلاحی کی تعریف کا دوسرا جز ہے جو ترتیب کے اجزاے ترکیبی میں داخل ہے یعنی ترتیب کی ماہیت و حقیقت کا جز ہے جب کہ پہلا جز "جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق" ہے۔

واما التاليف: اس عبارت سے میر صاحب ترتیب اور تالیف کے مفہوم میں جو فرق ہے اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ یہاں پر ملتے جلتے تین لفظ بولے جاتے ہیں۔(۱) ترتیب (۲) تالیف (۳) ترکیب

ترتیب اور تالیف کے مفہوم میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ ترتیب کے مفہوم میں بعض کی بعض کی طرف بطورِ تقدم و تاخر

کے نسبت کا مفہوم ماخوذ ہے اور اس کا ایک جز ہے جب کہ تالیف کے مفہوم میں یہ داخل نہیں ہے، بقیہ "جعل الاشیاء المتعددۃ" کا مفہوم دونوں میں مشترک ہے اور ترکیب تالیف کا مرادف ہے یعنی دونوں کا مفہوم بعینہ ایک ہے لہٰذا ترکیب اور ترتیب میں بھی وہی فرق ہے جو تالیف اور ترتیب کے مابین ہے۔

—✽—✽—✽—✽—✽—

قوله وانما اعتبر الجهل فى المط **اقول** مبادى المطلوب لابد ان تكون معلومة اى حاصلة ليتصور الترتيب فيها فلذلك قال ترتيب امور معلومة واما المطلوب فينبغى ان لايكون معلوما وحاصلا من الوجه الذى يطلب بالنظر تحصيله و ان وجب ان يكون معلوما بوجهٍ اخر حتى يمكن طلبه بالاختيار.

ترجمه: قوله اور ماتن نے مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا ہے۔ **اقول** مطلوب کے مبادی ضروری ہے کہ وہ معلوم یعنی حاصل ہوں تاکہ ان میں ترتیب متصور ہو سکے، اسی لیے شارح نے "ترتیب امور معلومۃ" کہا، لیکن مطلوب تو مناسب یہ ہے کہ نظر و فکر کے ذریعہ جس جہت سے اس کی تحصیل مطلوب ہے اس جہت سے وہ معلوم یعنی حاصل نہ ہو اگرچہ دوسری جہت سے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ قصد و اختیار کے ذریعہ اس کی طلب ممکن ہو جائے۔

تشریح:

قوله وانما اعتبر الجهل اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ تحصیلِ حاصل کے محال ہونے کی بنا پر ماتن نے فکر کی تعریف میں جانب مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا ہے۔

اقول مبادى المطلوب لابد: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مطلوب کا حصول جن مبادی پر موقوف ہے ان کا معلوم اور ذہن میں حاصل ہونا ضروری ہے تاکہ ان میں ترتیب کا تصور ہو سکے، کیوں کہ فکر امورِ مجہولہ میں جاری نہیں ہوتی ہے، اسی لیے تو شارح نے تعریف میں "ترتیب امور معلومۃ" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ لیکن مطلوب تو اس کا من وجہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے اور من وجہ مجہول ہونا بھی ضروری ہے، من وجہ معلوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر من کل الوجوہ معلوم ہوگا تو تحصیلِ حاصل لازم آئے گی، اور معلوم کا معلوم کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور من وجہ مجہول ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر من کل الوجوہ مجہول ہوگا تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی، اور یہ بھی محال ہے، جیسے فرض کرلو کہ تمھارا بھائی کہیں کھو گیا ہے، غائب ہو گیا ہے، اب وہ کہاں چلا گیا کہاں پر موجود ہے، تمھیں معلوم نہیں ہے، لیکن اس کا نام کیا ہے، قد و قامت کیا ہے، شکل و شباہت اور عمر کیا ہے، یہ تمھیں معلوم ہے تو تمھارا بھائی تمھارے لیے من وجہ معلوم بھی ہے اور من وجہ مجہول بھی ہے اب جس جہت سے وہ تمھیں معلوم ہے اس جہت سے تم اسے تلاش کرو گے اور اسے حاصل کرو گے۔

قوله اما المجهول التصوری فاکتسابه من الامور التصوریة **اقول** یعنی ان طریق اکتساب التصور من التصورات وطریق اکتساب التصدیق من التصدیقات معلومان واما طریق اکتساب التصور من التصدیقات او بالعکس فمالم یتحقق وجوده وان لم یقم برهان ایض علیٰ امتناعه.

ترجمہ: قوله لیکن مجہول تصوری تو اس کا اکتساب امور تصور یہ سے ہوگا **اقول** یعنی تصورات سے تصور کے اکتساب اور تصدیقات سے تصدیق کے اکتساب کے طریقے معلوم ہیں، لیکن تصدیقات سے تصور کا اکتساب اور اس کے برعکس تو یہ متحقق الوقوع نہیں ہے اگرچہ اس کے امتناع پر بھی دلیل قائم نہیں ہے۔

تشریح:

قوله اما المجهول التصوری اس عبارت سے یہ بتانا مقصود ہے کہ مجہول اگر تصوری ہے تو اس کا اکتساب امور تصور یہ سے ہوگا اور اگر تصدیقی ہے تو اس کا اکتساب امور تصدیقیہ سے ہوگا۔

اقول یعنی أن طریق اکتساب التصور: اس عبارت سے میر صاحب یہ فرماتے ہیں کہ تصورات سے تصور کے اکتساب اور تصدیقات سے تصدیق کے اکتساب کا مطلب یہ ہے کہ یہ اکتساب قطعی الوقوع ہے اس میں کوئی شک وشبہہ نہیں ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ واجب ہے لیکن تصورات سے تصدیق کا اکتساب یا تصدیقات سے تصور کا اکتساب تو یہ متحقق الوقوع نہیں ہے یعنی یہ ثابت نہیں ہے اور اس کے امتناع پر بھی کوئی دلیل اب تک قائم نہیں کی گئی ہے۔

---*---*---*---*---*---

قوله علی العلل الاربع **اقول** کل مرکب صادر عن فاعل مختار لابد له من علة مادية وعلة صورية وهما داخلتان فيه ومن علة فاعلية وعلة غائية وهما خارجتان عنه وقد يعرف الشئ بالقياس الیٰ علة واحدة او علتين او ثلث علل فاذا عُرّف بالاربع كان ذلك اكمل من باقی الاقسام وليس المراد من التعريف بالعلل ان يكون هی بنفسها معرِّفة لانها مباينة للمعلول بل المراد انه يوخذ للمعلول بالقياس الی العلل محمولاتٌ عليه فيعرف بها وما ذكره من ان فاعل النظر هو المرتب الناظر وان غايته هو التادی الی المجهول فهو قول تحقيقی واما ان الامور المعلومة مادية وان الهياة العارضة لتلك الامور صورية فهو قول علی سبيل التشبيه لان النظر من الاعراض النفسانية والمادة والصورة انما تكونان للاجسام.

ترجمہ: قوله اور اس تعریف کی خوبیوں میں سے یہ ہے کہ یہ علل اربع پر مشتمل ہے **اقول** فاعل مختار سے صادر ہر مرکب کے لیے علت مادی اور علت صوری ضروری ہیں اور یہ دونوں علتیں معلول کی ماہیت میں داخل ہوتی ہیں اور

ایک علت فاعلی اور ایک علت غائی ضروری ہے اور یہ دونوں علتیں معلول سے خارج ہوتی ہیں اور کبھی شی کی معرفت ایک یا دو یا تین علتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے لیکن جب شی کی معرفت چاروں علتوں سے ہو تو یہ باقی اقسام کے لحاظ سے زیادہ کامل ہوتی ہے اور علل اربع سے تعریف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ بعینہ معرف ہیں کیوں کہ علتیں معلول کے مبائن ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان علتوں کے پیش نظر معلول کے لیے کچھ ایسی چیزیں ماخوذ ہوتی ہیں جو معلول پر محمول ہوتی ہیں پس انھیں محمولات سے معلول کو جان لیا جاتا ہے اور جو شارح نے یہ ذکر کیا ہے کہ نظر کا فاعل مرتب ناظر ہے اور اس کی غایت تاڈی الی المجہول ہے تو یہ ایک تحقیقی قول ہے لیکن شارح کا یہ قول کہ امور معلومہ علت مادی اور ان امور معلومہ کو عارض ہونے والی ہئیت علت صوری ہے تو یہ قول بطور تشبیہ کے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نظر اعراض نفسانیہ میں سے ہے اور علت مادی اور علت صوری اجسام کی قبیل سے ہیں۔

تشریح:

قولہ علی العلل الأربع اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ ماتن نے جو فکر کی تعریف کی ہے اس کی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ یہ تعریف علل اربع یعنی علت فاعلی، علت صوری، علت مادی، اور علت غائی پر مشتمل ہے۔

اقول کل مرکب صادر: اس عبارت کی تشریح سے پہلے علت، معلول، اور علل اربعہ پر ایک نظر ڈالنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

علت: اسے کہتے ہیں جس کا کوئی اپنے تحقق میں محتاج ہو جیسے وجود نہار کی علت طلوع شمس ہے۔

معلول: اسے کہتے ہیں جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے طلوع شمس کا معلول وجود نہار ہے۔

علت کے اقسام: علت کی چار قسمیں ہیں علت فاعلی، علت مادی، علت صوری، علت غائی۔

(۱) علت فاعلی: جو کسی معلول کا موجد ہو جیسے زیور کے لیے سنار۔

(۲) علت مادی: جس چیز سے معلول کا وجود بالقوۃ ہو جیسے تخت کے لیے لکڑی کے ٹکڑے۔

(۳) علت صوری: شی کی شکل وصورت اور اس کی ہیئت اور بناوٹ جیسے تخت کی ہیئت مخصوصہ۔

(۴) علت غائی: جس غرض سے کوئی شی بنائی جائے جیسے کہ بیٹھنا یہ تخت کے بنائے جانے کی غرض ہے۔

ان چاروں کو علل اربعہ کہتے ہیں، ان میں علتِ غائی کا تصور معلول کے وجود سے پہلے ہوتا ہے۔ اور اس کا وجودِ خارجی معلول کے وجود کے بعد ہوتا ہے اور علتِ مادی اور صوری معلول کی حقیقت میں داخل ہوتی ہیں، اس لیے کہ یہ دونوں معلول کے اجزا ہیں اور علتِ فاعلی اور علتِ غائی معلول کی حقیقت سے خارج ہوتی ہیں۔

میر صاحب اپنے قول "کل مرکب صادر" سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نظر وفکر کی ہی تخصیص نہیں ہے بلکہ ہر مرکب خواہ وہ موجود فی الخارج ہو یا موجود فی الذہن ہو، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عللِ اربعہ پر مشتمل ہو، بشرطے کہ اس کا صدور فاعلِ

مختار سے ہو جیسے کہ تخت ہے جو ایک مرکب شی ہے اور موجوداتِ خارجیہ سے تعلق رکھتا ہے اس میں لکڑی علت مادی ہے اور تخت کا بنانے والا علت فاعلی ہے، اور تخت کی ہیئت علت صوری ہے اور اس پر بیٹھنا یا سونا اس کی علتِ غائی ہے، اسی طرح نظر و فکر کا حال ہے، جو ایک مرکب شی ہے، اس کا تعلق موجوداتِ ذہنیہ سے ہے، اس میں مرتِب علتِ فاعلی ہے، امور معلومہ علتِ مادی ہیں، اور مرتَّب شی کی جو ہیئت اجتماعی ہے وہ علتِ صوری ہے اور تحصیل مجہول علت غائی ہے۔

قد یعرف الشی: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی شی کی معرفت ایک علت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جیسے کہ تخت کو بڑھئی نے بنایا ہے، اور کبھی دو علت کے لحاظ سے ہوتی ہے جیسے کہ تخت کو بڑھئی نے لکڑی سے بنایا ہے اور کبھی شی کی معرفت تین علتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے، جیسے کہ تخت کو بڑھئی نے لکڑی سے فلاں شکل و صورت پر بنایا ہے اور کبھی شی کی معرفت چار علتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے جیسے کہ تخت کو بڑھئی نے لکڑی سے فلاں شکل و صورت پر بیٹھنے کی غرض سے بنایا ہے اب اگر کسی شی کی معرفت چار علتوں سے ہوتی ہے تو وہ باعتبار اس شی کے جس کی معرفت صرف تین علتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے، زیادہ کامل ہوتی ہے اور اگر کسی شی کی معرفت تین علتوں کے لحاظ سے ہو تو یہ اس کے اعتبار سے کامل ہوتی ہے جس کی معرِفت فقط دو کے لحاظ سے ہوتی ہے، علی ھذا القیاس۔

ولیس المراد من التعریف: یہ عبارت ایک دفع دخل مقدر پر مبنی ہے، داخل یہ ہے کہ آپ نے یہ کیوں کر کہہ دیا کہ یہ علتیں معلول کے لیے معرف ہوتی ہیں جب کہ معرِّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے، اور ان علتوں میں سے کوئی بھی علت معلول پر محمول نہیں ہوتی، کیوں کہ علت معلول کے مبائن ہوتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ عللِ اربعہ سے تعریف کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان علتوں کو حقیقت میں معرِّف بنا دیا جاتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عللِ اربعہ کے لحاظ سے معلول کے لیے کچھ ایسے امور اخذ کیے جاتے ہیں جن میں اس بات کی اہلیت ہوتی ہے کہ وہ معلول پر محمول ہو سکیں، پھر انھیں محمولات کے ذریعہ معلول کی تعریف کر دی جاتی ہے، ورنہ علت اور معلول میں مبائنت ظاہر ہے۔

وما ذکرہ من أن: اس عبارت سے میر صاحب نے شارح کے قول کی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں کہ شارح کا یہ قول کہ مرتب ناظر فکر کے لیے علت فاعلی ہے اور تادی الی المجہول علت غائی ہے یہ ایک تحقیقی قول ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے لیکن شارح نے جو یہ کہا کہ امور معلومہ کی ترتیب سے جو ھیأت عارض ہوتی ہے وہ علت صوری ہے اور امور معلومہ علت مادی ہیں تو یہ قول تشبیہ پر مبنی ہے یعنی امور معلومہ اور ان کو عارض ہونے والی ہیئت حقیقت میں علت مادی اور علت صوری نہیں ہیں بلکہ علت مادی اور علت صوری کے مثل ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نظر و فکر کا تعلق اعراض نفسانیہ میں سے ہے یعنی یہ نفس کے عوارضات سے ہیں جب کہ علت مادی اور علت صوری کا تعلق اجسام کی قبیل سے ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله فالترتیب اشارۃ الی العلۃ الصوریۃ بالمطابقۃ **اقول** اعترض علیه بان صورۃ الفکر کما اعترفت به هی الهیأۃ الاجتماعیۃ ولاشك انها لیست نفس الترتیب بل هی معلولۃ له فیکون دلالۃ الترتیب علیها التزامیۃ کدلالته علی المرتب ویمکن ان یقال ان دلالۃ الترتیب علی الهیأۃ التی هی معلولۃ له اظهر من دلالته علی المرتب الذی هو فاعله لان دلالۃ العلۃ علی معلولها اقوی واظهر من دلالۃ المعلول علیها لان العلۃ المعینۃ تدل علی معلول معین والمعلول المعین لایدل الا علی علۃ ما فاراد التنبیه علی ذلك فعبر بالمطابقۃ علی معنی ان دلالۃ الترتیب علی الهیأۃ کالمطابقۃ فی الظهور۔

ترجمہ: قوله پس ترتیب اشارہ ہے علت صوریہ کی طرف بالمطابقت **اقول** اس پر بایں طور اعتراض کیا گیا ہے کہ صورۃ فکر جیسا کہ آپ نے اس کا اعتراف کیا ہے ہیئت اجتماعی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہیئت اجتماعی عین ترتیب نہیں ہے بلکہ یہ ترتیب کا معلول ہے لہذا ہیئت اجتماعی پر ترتیب کی دلالت التزامی ہوگی جیسے کہ مرتب پر اس کی دلالت التزامی ہے جواب میں یہ کہنا ممکن ہے کہ ترتیب کی اس ہیئت پر دلالت جو ترتیب کا معلول ہے اس مرتب پر دلالت کے اعتبار سے جو ترتیب کا فاعل ہے زیادہ ظاہر ہے اس لیے کہ علت کی اپنے معلول پر دلالت معلول کی علت پر دلالت کے اعتبار سے اقویٰ اور اظہر ہے اس لیے کہ علت معینہ معلول معین پر دلالت کرتی ہے اور معلول معین کی دلالت صرف علت مطلقہ پر ہوتی ہے، پس شارح نے اس نکتے پر تنبیہ کا ارادہ فرمایا تو مطابقت سے اس معنی کی تعبیر کر دی کہ ترتیب کی ہیئت پر دلالت ظہور میں مثل دلالت مطابقی کے ہے۔

تشریح:

قوله فالترتیب إشارۃ اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ تعریف فکر کی ایک خوبی یہ ہے کہ یہ علل اربعہ پر مشتمل ہے اور ترتیب سے بالمطابقت علت صوریہ کی جانب اشارہ ہے اور بالالتزام علت فاعلیہ کی جانب اشارہ ہے بالمطابقت علت صوریہ کی جانب اس لیے اشارہ ہے کہ تصورات و تصدیقات کو حاصل ہونے والی ہیئت اجتماعیہ ہی صورت فکر ہے اور صورت فکر ہی علت صوریہ ہے اور علت فاعلیہ کی جانب بالالتزام اس لیے اشارہ ہے کہ ترتیب کے لیے ایک مرتب ضروری ہے اور مرتب ہی علت فاعلیہ ہے۔

اقول اعترض علیه: میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ ترتیب کی دلالت علت صوریہ پر بالمطابقت ہوتی ہے اس پر اعتراض قائم کیا گیا ہے اور معترض محقق تفتازانی کے سوا اور کون ہو سکتا ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی کا اعتراض یہ ہے کہ شارح خود فرماتے ہیں کہ صورت فکر ہیئت اجتماعیہ ہی کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ ہیئت اجتماعیہ عین ترتیب تو ہے نہیں بلکہ دونوں کے مابین علت و معلول کا تعلق ہے ترتیب علت ہے اور ہیئت

اجتماعیہ معلول ہے۔ لہذا یہاں پر ترتیب کی جو دلالت ہیئاتِ اجتماعیہ پر ہوئی وہ معلول کے واسطے سے ہوئی اور مدلول پر جو دلالت بالواسطہ ہوتی ہے وہ دلالتِ التزامی ہوا کرتی ہے، لہذا ترتیب کی ہیئات اجتماعیہ پر دلالت التزامی ہوئی، جیسے کہ ترتیب کی دلالت مرتب پر التزاما ہوتی ہے۔

جواب سے پہلے یہ جان لیں کہ یہاں پر ترتیب میں دو جہتیں ہیں، ایک جہت تو یہ ہے کہ یہ ہیئت اجتماعیہ جو معلول ہے اس کے لیے علت ہے اور دوسری جہت یہ ہے کہ مرتب جو علتِ فاعلیہ ہے اس کے لیے معلول ہے، لہذا ترتیب من وجہ معلول ہے اور من وجہ علت بھی ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ علت کی معلول پر دلالت معلول کی علت پر دلالت کے اعتبار سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ علت معینہ، معلول معین پر دلالت کرتی ہے، لیکن معلولِ معین علت معینہ پر دلالت نہیں کرتا ہے، جیسے کہ آگ جو علتِ معینہ ہے، اس کی دلالت حرارت پر ہوتی ہے، جو معلولِ معین ہے، لیکن حرارت جو معلولِ معین ہے اس کی دلالت آگ پر جو علت معینہ ہے نہیں ہوتی ہے، کیوں کہ حرارت کی مختلف علتیں ہوتی ہیں، حرارت کبھی آگ سے ہوتی ہے اور کبھی آگ کے علاوہ دھوپ اور حرکت وغیرہ سے بھی حرارت ہو جاتی ہے، تو چوں کہ علت کی دلالت معلول پر اظہر ہوتی ہے باعتبار معلول کی علت پر دلالت کے، اس لیے شارح نے ترتیب کی ہیئت اجتماعیہ پر دلالت کو مطابقت سے تعبیر کر دیا کیوں کہ دلالت مطابقی میں بھی دال کی مدلول پر دلالت اظہر ہوتی ہے، ورنہ صحیح یہی ہے کہ ترتیب کی ہیئت اجتماعیہ پر دلالت بھی بالالتزام ہے جیسے کہ ترتیب کی مرتب پر دلالت بالالتزام ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله لان بعض العقلاء يناقض بعضها **اقول** دل هذا على ان الفكر قد يكون خطأ وان بداهة العقل لايكفى بتميز الخطاء عن الصواب والالما وقع الخطأ عن العقلاء الطالبين للصواب والهاربين عن الخطاء وانما قال بل الانسان الواحد يناقض نفسه فى وقتين لانه اظهر فان العاقل المفكر اذا فتّش عن احواله وجد انه يعتقد امور امتناقضة بحسب اوقات مختلفة اى يفكر فى وقت ويعتقد حكما ثم يفكر فى وقت آخر و يعتقد حكما آخر متنا قضا للحكم الاول فالوقتان انما هما للفكرين واما النتيجتان فمشتملتان على اتحاد الز مان المعتبر فى التناقض واقتصر على بيان الخطاء فى الافكار الكاسبة للتصديقات لعدم ظهور ذلك فى التصورات.

ترجمہ: قولہ اس لیے کہ بعض عقلا بعض سے مناقضہ کرتے ہیں **اقول** یہ اس پر دال ہے فکر کبھی غلط ہوتی ہے اور یہ کہ بداہت عقل خطا کو صواب سے تمیز دینے میں کافی نہیں ہے ورنہ ان عقلا سے خطا نہیں ہوتی جو صحت کے طالب اور خطا سے گریز کرنے والے ہیں اور شارح نے کہا کہ "بلکہ شخص واحد خود اپنی ذات سے دو وقتوں میں اختلاف کر لیتا ہے" یہ

اس لیے کہا کہ یہ زیادہ ظاہر ہے اس لیے کہ عاقل مفکر جب اپنے احوال کی خوب چھان بین کرے گا تو اسے محسوس ہوگا کہ وہ مختلف اوقات کے اعتبار سے متناقض امور کا اعتقاد کرلیتا ہے یعنی وہ کسی وقت میں غور و فکر کرتا ہے اور ایک حکم کا اعتقاد کرتا ہے پھر وہ دوسرے وقت میں غور و فکر کرتا ہے تو ایک دوسرے حکم کا اعتقاد کرلیتا ہے جو پہلے حکم کے خلاف ہوتا ہے پس دو وقت دو فکروں کے لیے ہے لیکن دونوں کے نتیجے تو وہ اتحاد زمان پر مشتمل ہیں جو تناقض میں معتبر ہے اور شارح نے تصورات میں خطا کے عدم ظہور کی وجہ سے بیان خطا پر صرف ان افکار میں اقتصار کیا ہے جو تصدیقات کو حاصل کراتے ہیں۔

تشریح:

قولہ لأن بعض العقلاء اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی اس لیے کہ بعض عقلا اپنے افکار کے مقتضی یعنی نتیجے میں بعض عقلا سے مخالفت کرتے ہیں مثلا ایک عاقل غور و فکر کرکے حدوث عالم کا حکم لگاتا ہے جب کہ دوسرا اپنی فکر سے قدم عالم کے حکم کی طرف پہنچ جاتا ہے بلکہ شخص واحد کبھی اپنی ذات سے اختلاف کر بیٹھتا ہے پس ظاہر ہے کہ دونوں متناقض فکریں صحیح نہیں ہوسکتیں ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا لہٰذا ایک ایسے قانون کی حاجت ہے جو خطائی الفکر سے محفوظ رکھے۔

اقولِ دل هذا علی أن: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ عقلا کی فکروں میں اختلاف اور تناقض اس پر دلیل ہے کہ عند العقل بداہت امور خطا کو صحت سے تمیز دینے میں کافی نہیں ہے ورنہ ان عقلا سے جو صواب کے طالب اور خطا سے گریز کرنے والے ہوتے ہیں خطا واقع ہی نہیں ہوتی۔

وإنما قال بل الإنسان: اس عبارت سے شارح نے علی سبیل التصاعد یہ بتایا ہے کہ بلکہ شخص واحد کبھی دو وقتوں میں خود اپنی ذات سے اختلاف کرلیتا ہے۔

میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح نے یہ اس لیے کہا کہ خطائی الفکر میں یہ زیادہ ظاہر ہے اس لیے کہ شخص واحد کو اپنے حال کی خبر دوسرے کے حال کے اعتبار سے زیادہ بہتر طریقے سے ہوتی ہے کیوں کہ گھر والا اپنے گھر کے حال کی زیادہ خبر رکھتا ہے۔

فإن العاقل المفکر: یہ عبارت شخص واحد کے خود اپنی ذات سے مناقضہ پر دلیل ہے۔

حاصل یہ ہے کہ عاقل مفکر جب اپنے احوال کی چھان بین اور تفتیش کرتا ہے تو وہ خود یہ محسوس کرلیتا ہے کہ وہ مختلف اوقات کے لحاظ سے متناقض امور کا لحاظ کرلیتا ہے یعنی ایک وقت میں وہ غور و فکر کرتا ہے اور ایک حکم لگاتا ہے پھر دوسرے وقت میں وہ غور و فکر کرکے دوسرا حکم لگا دیتا ہے جو حکم اوّل کے متناقض ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ اس کی فکر میں خطا ہوتی ہے، ورنہ وہ متناقض حکم نہ لگاتا۔

فالوقتان انما هما: اس عبارت سے ایک دخلِ مقدر کو دفع کیا گیا ہے اور داخل یہ ہے کہ مصنف نے یہ کہا کہ شخص واحد خود اپنی ذات سے دو وقتوں میں مناقضہ کرلیتا ہے، تو جب وہ الگ الگ وقت میں مناقضہ کرتا ہے تو اتحاد زمان جو

تحقق تناقض کے لیے شرط ہے وہ نہیں پائی گئی و اذا فات الشرط فات المشروط۔

جواب یہ ہے کہ یہاں پر الگ الگ وقت دونوں فکروں کے لیے ہے، لیکن دونوں کا نتیجہ اتحادِ زمان پر مشتمل ہے جو تناقض میں معتبر ہے، اس لیے کہ جب اس نے ایک وقت میں غور وفکر سے ایک حکم کا اعتبار کیا پھر معًا بعد اس نے دوبارہ غور وفکر کیا اور اس کے بر خلاف حکم کا اعتبار کیا تو جس وقت میں اس نے حکم اول کے مخالف حکم کا اعتبار کیا اسی وقت میں وہ حکم، حکم اول کے متناقض ہوگا گو کہ دونوں فکروں کا زمانہ الگ الگ ہے لہذا اتحادِ زمان کی شرط پائی گئی۔

اقتصر علی بیان: اس عبارت سے بھی ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ شارح نے خطائی الفکر کی جو مثال دی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تصدیق کے اکتساب میں خطائی الفکر کا وقوع ہوتا ہے، لیکن اکتسابِ تصور کے وقت خطائی الفکر کا وقوع نہیں ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ تصور کے اکتساب میں خطائی الفکر کا وقوع ظاہر نہیں ہے جیسا کہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ امام رازی کے نزدیک جمیع تصورات بدیہی ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ خطا کا وقوع اگر اکتساب تصور میں نہیں ہوگا تو پھر منطق کے جزء اول موصل الی التصور کی حاجت ہی نہیں ہوگی اس لیے بہتر ہے کہ یہ جواب دیا جائے کہ ممکن ہے کہ شارح نے اسے اس لیے چھوڑ دیا ہو کہ تصور میں جو خطا ہوتی ہے اس کو اس خطا پر قیاس کر لیں گے جو تصدیق میں واقع ہوتی ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله فمست الحاجة الی قانون **اقول** یرید ان المقص وان کان معرفة تفاصیل احوال الانظار الجزئیة لکنها متعذرة فلابد من قانون یُرجع الیه فی معرفة احوال ای نظر ارید من الانظار المخصوصة.

ترجمہ: قوله پس ایسے قانون کی ضرورت ہوئی **اقول** مراد یہ ہے کہ مقصودِ شارح اگرچہ مخصوص افکار کے احوال کی معرفت ہے لیکن یہ مشکل کام ہے لہذا ایک قانون کی حاجت ہے جس کی طرف کسی بھی ایسی نظری کے احوال کی معرفت میں رجوع کیا جائے جس کی تحصیل کا نظر وفکر سے ارادہ کیا جائے۔

تشریح:

فمست الحاجة اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ چوں کہ ہر فکر صحیح نہیں ہوتی ہے لہذا خطا کو صواب سے تمیز دینے میں ایک قانون کی حاجت ہے۔

اقول یرید ان المقصود: اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہے کہ شارح کے قول "لأن بعض العقلا" سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جن خاص خاص فکروں میں خطا واقع ہوتی ہے ان فکروں میں خطا سے بچا جائے، اس سے کسی کلی قانون کی ضرورت کا اثبات نہیں ہوتا ہے۔

میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح کا مقصد تو یہی ہے کہ ان خاص خاص فکروں کے احوال کی تفصیلی معرفت حاصل ہو، لیکن علیحدہ علیحدہ جزئیات کی معرفت ایک کارِ مشکل ہے، لہذا ایک ایسے کلی قانون کی حاجت ہے جس کی طرف افکارِ فاسدہ میں خطاء سے بچنے کے لیے رجوع کیا جا سکے۔

-*-*-*-*-*-

قوله من ضروریاتها **اقول** لم یرد ان اکتساب النظریات انما یکون من الضروریات ابتداء بل اراد ان اکتسابها یستند الی الضروریات اما ابتداء او بواسطة لجواز ان یکتسب نظری من نظری اٰخرو یکسب ذلك النظری الاٰخر من نظری ثالث وهكذا لكن لابد من الانتهاء الی الضروریات دفعا للدور او التسلسل.

ترجمه: قوله ان کے بدیہیات سے **اقول** شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ نظریات کا ضروریات سے اکتساب ابتداً ہی ہوگا بلکہ مراد یہ ہے کہ نظریات کا اکتساب ضروریات کی جانب منتہی ہوگا یا تو ابتداءً ہی منتہی ہو یا بالواسطہ ہو۔ اس امکان کی وجہ سے کہ ایک نظری کو دوسری نظری اور دوسری نظری کو تیسری نظری سے حاصل کیا جائے اسی طرح لیکن دور اور تسلسل کو دفع کرنے کے لیے سلسلۂ اکتساب کا ضروریات پر منتہی ہونا ضروری ہے۔

تشریح:

قوله من ضروریاتها اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ نظر و فکر میں خطا کی وجہ سے ایک قانون کی ضرورت در پیش ہوئی جو نظری تصورات و تصدیقات کے ضروری تصورات و تصدیقات سے اکتساب کے طریقوں کی معرفت کا فائدہ دے۔

اقول لم یرد: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح کے قول "من ضروریاتها" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نظریات کا اکتساب صرف ضروریات ہی سے ہوتا ہے، اس لیے کہ ایک نظری کو دوسری نظری سے اور دوسری نظری کو تیسری نظری سے حاصل کیا جا سکتا ہے جیسے کہ انسان کو "حساس متحرک بالارادہ سے" بلکہ شارح کا مقصود اس عبارت سے یہ ہے کہ نظریات کے سلسلۂ اکتساب کا کسی ضروری پر منتہی ہونا ضروری ہے چاہے اول مرحلہ میں ہی منتہی ہو جائے یا بالواسطہ منتہی ہو یعنی کئی مراحل کے بعد منتہی ہوا ایسا اس لیے ضروری ہے تاکہ دور یا تسلسل نہ لازم آئے۔

-*-*-*-*-*-

قوله و ایّ فکر صحیح و ایّ فکر فاسدٌ **اقول** قد عرفت ان للفکر مادة هی الامور المعلومة وصورة هی الهیأة الاجتماعیة اللازمة للترتیب فاذا صحتا کان الفکر صحیحا واذا فسدتا معا او فسدت احدهما کان فاسدا فاذا ارید اکتساب تصور لم یمکن ذلك من ایّ تصور

كان بل لابدله من تصورات لها مناسبة مخصوصة الى ذلك التصور المط وكذا الحال فى التصديقات فلكل مط من المطالب التصورية والتصديقية مباد معينة يكتسب منها ثم ان اكتسابه من تلك المبادى لا يمكن ان يكون باىّ طريق كان بل لابد هناك من طريق مخصوص له شرائط مخصوصة فيحتاج فى كل مطلوب الى شيأين احدهما تميز مباديه عن غيرها و الثانى معرفة الطريق المخصوص الواقع فى تلك المبادى مع شرائطه فاذا حصل مباديه وسلك فيها ذلك الطريق اصيب الى المط وان وقع خطاء اما فى المبادى اوفى الطريق لم يصب و المتكفل لتحصيل هذين الامرين كما ينبغى هو هذا الفن.

ترجمہ: قولہ اور کون سی فکر صحیح اور کون سی فاسد ہے **اقول** تم نے معلوم کرلیا ہے کہ فکر کے لیے ایک مادہ ہوتا ہے اور یہ امور معلومہ ہیں اور ایک صورت ہوتی ہے یہ وہ ہیئت اجتماعیہ ہے جو ترتیب کو لازم ہوتی ہے تو جب مادہ اور صورت صحیح ہوں تو فکر صحیح ہوتی ہے اور جب یہ دونوں یا ان دونوں میں سے کوئی ایک فاسد ہو تو فکر فاسد ہوتی ہے۔ پس جب کسی تصور کے اکتساب کا ارادہ کیا جائے گا تو یہ کسی بھی تصور سے ممکن نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ایسے تصورات ضروری ہیں جن کی اس مطلوبہ تصور سے خاص طرح کی مناسبت ہو اور یہی حال تصدیقات میں بھی ہے لہذا مطالب تصوریہ اور تصدیقیہ میں سے ہر مطلوب کے لیے ایسے معین مبادی ضروری ہیں جن مبادی سے ان کا اکتساب کیا جائے، پھر ان مبادی سے مطلوب کا اکتساب کسی بھی طریقے سے ممکن نہیں ہے، بلکہ یہاں پر ایک مخصوص طریقہ ضروری ہے، جس کی مخصوص شرائط ہیں، پس ہر مطلوب کی تحصیل میں دو چیزوں کی ضرورت ہے، ایک مطلوب کے مبادی کی غیر مبادی سے تمیز اور دوسری اس مخصوص طریقے کی مع شرائط کے معرفت جو ان مبادی میں واقع ہوتے ہیں، پس جب اس کے مبادی کا حصول ہو جائے گا اور ان مبادی میں اس مخصوص طریقے کو صحیح طریقے سے عمل میں لایا جائے گا تو مطلوب تک رسائی ہو جائے گی اور اگر خطا ہو گئی چاہے مبادی میں ہو یا طریقے میں ہو تو مطلوب تک رسائی نہیں ہوگی اور ان دونوں امروں کی تحصیل کا جو ضامن ہے وہ منطق ہی کا فن ہے۔

تشریح:

قولہ وایّ فکر صحیح اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ ایک قانون کی ضرورت ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ نظریات کو کس طریقے سے حاصل کیا جاسکتا ہے اور یہ معلوم ہو جائے کہ کون سی فکر صحیح۔ ہے اور کون سی فکر فاسد ہے۔

اقول قد عرفت أن للفکر: ماقبل میں تمھیں یہ بتایا گیا ہے کہ فکر کی تعریف علل اربعہ پر مشتمل ہے اس سے تم یہ جان گئے ہوگے کہ فکر کے لیے ایک مادہ اور ایک صورت ضروری ہے امور معلومہ مادہ ہیں اور ہیئت اجتماعیہ صورت ہے جو ترتیب کے لیے لازم ہے اب حصول مطلوب کے لیے ضروری ہے کہ یہ دونوں صحیح ہوں اگر دونوں صحیح نہ ہوں یا دونوں میں

سے کوئی ایک صحیح نہ ہو تو فکر میں فساد پیدا ہو جاتا ہے جو خطائی المطلوب کو مستلزم ہوتا ہے۔

تصورات میں مادہ کے صحیح ہونے کی صورت یہ ہے کہ جنس کی جگہ میں جنس کو رکھا جائے یا اس کے مماثل عرض عام کو رکھا جائے اور فصل کی جگہ میں فصل یا اس کے مماثل خاصہ کو رکھا جائے اور تصدیقات میں مادہ کے صحیح ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ جسے صغری کی جگہ میں رکھا جائے وہ اصغر پر مشتمل ہو اور جسے کبری کی جگہ میں رکھا جائے وہ اکبر پر مشتمل ہو اور صورت کے صحیح ہونے کی صورت یہ ہے کہ اگر وہ فکر تصور میں جاری ہو تو اس کی شرائط کی رعایت کی جائے مثلاً پہلے جنس قریب کو رکھا جائے پھر فصل قریب کو رکھا جائے یا پہلے جنس قریب کو رکھا جائے پھر خاصے کو رکھا جائے اور اگر وہ فکر تصدیقات میں جاری ہو تو اس کی شرائط کی رعایت کی جائے مثلاً شکل اول کے لیے ایجاب صغری اور اس کی فعلیت اور کلیت کبری پھر جب کسی مطلوب تصوری کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا جائے گا تو ایسا نہیں ہے کہ کسی بھی معلوم تصوری سے اس کا اکتساب ہو جائے گا بلکہ ایسا معلوم تصوری لایا جائے گا جس کا مطلوب تصوری سے ربط و تعلق ہو اور اس کے ساتھ مناسبت تامہ ہو مثلاً معلوم تصوری مجہول تصوری کے لیے ذاتی ہو یعنی اس کی ماہیت میں داخل ہو جیسے انسان کے لیے حیوان ناطق یا اگر ذاتی نہ ہو تو کم از کم مطلوب تصوری پر وہ محمول ہوتا ہو جیسے ضحک اور تعجب یہی حال تصدیقات کے بھی اکتساب میں ہے کہ مطلوب تصدیقی کا اکتساب ایسے ہی معلوم تصدیقی سے ہوگا جس کا مطلوب تصدیقی سے ربط و تعلق اور مناسبت ہو جیسے کہ حدوث عالم کے لیے العالم متغير وكل متغير حادث۔

حاصل یہ ہے کہ مطلوب کا تعلق خواہ تصور سے ہو یا تصدیق سے ہو ہر ایک کے مخصوص مبادی ہیں جن سے ان کا اکتساب کیا جائے گا اور مطلوب تصوری یا تصدیقی کے اکتساب کا ایک مخصوص طریقہ بھی ہے مثلاً مطلوب اگر تصور ہے تو جن تصورات سے اس کا اکتساب کیا جائے گا ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس مطلوب تصوری کے لیے حد ہوں یا رسم خواہ تام ہوں یا ناقص جیسے انسان کے لیے حیوان ناطق یا حیوان ضاحک اور اگر مطلوب تصدیق ہے تو اسے قیاس، استقرا یا تمثیل سے جانا جائے گا اور ان طریقوں کی جو شرائط ہیں ان کی رعایت اور پاسداری بھی ضروری ہوگی جیسے تصور میں معرِّف کا معرَّف سے اعرف ہونا اور تصدیق میں صغری کا موجبہ اور کبری کا کلیہ ہونا تفصیل اشکال کی بحث میں دیکھئے۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ہر مطلوب کی تحصیل میں دو چیزیں ضروری ہوں گی مبادی کی غیر مبادی سے تمیز اور ان مبادی میں واقع ہونے والے طریقے کی مع شرائط معرفت پس جب مطلوب کے مبادی حاصل ہو جائیں گے اور ان مبادی میں اس مخصوص طریقے پر عمل کیا جائے گا اور اس کی رعایت کی جائے گی مطلوب کا حصول ہو جائے گا اور اگر دونوں میں یا کسی ایک میں خطا ہوگی تو مطلوب تک رسائی نہیں ہو پائے گی۔

والمتكفل لتحصيل: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مبادی اور مخصوص طریقے کی مع شرائط معرفت کا ضامن فن منطق ہی ہو سکتا ہے مثلاً تصورات کے مبادی کلیات خمسہ اور کلی ذاتی اور کلی عرضی کے مباحث

ہیں اور طریقے کا بیان معرفات اربعہ اور تعریف کی شرائط ہیں اسی طرح تصدیقات کے مبادی صناعات خمسہ اور قضایا اور احکام کے مباحث ہیں اور طریقہ کا بیان حجت اور اس کے اقسام اور شرائط حجت کے مباحث ہیں۔

-*-*-*-*-*-

قوله لان ظهور القوة النطقية **اقول** النطق يطلق على النطق الظاهری وهو التكلم وعلى النطق الباطنی وهو ادراك المعقولات وهذا الفن يقوى الاول ويسلك بالثانی مسلك السداد فبهذا الفن يتقوى ويظهر كلا معنى النطق للنفس الانسانية المسماة بالناطقة فاشتق له اسم من النطق.

ترجمہ: قوله اور اس قانون کو منطق سے اس لیے موسوم کیا گیا ہے کہ قوت نطقیہ کا ظہور اسی قانون سے ہوتا ہے **اقول** نطق کا اطلاق نطق ظاہری اور باطنی دونوں پر کیا جاتا ہے نطق ظاہری تکلم ہے اور نطق باطنی معقولات کا ادراک ہے اور یہ فن اول (تکلم) کو قوت دیتا ہے اور ثانی (نطق باطنی) کو درستگی کی راہ پر چلاتا ہے پس اس فن سے نفس انسانیہ جو نفس ناطقہ سے موسوم ہے کے لیے نطق کے دونوں معنوں میں سے ہر معنی کو قوت اور توانائی حاصل ہوتی ہے پس اس فن کے لیے نطق سے ایک مشتق اسم نکالا گیا۔

تشریح:

قوله لأن ظهور القوة اس عبارت سے شارح نے قانون منطق کو اسم منطق سے موسوم کرنے کی وجہ بیان کی جسے وجہ تسمیہ کہا جاتا ہے فرماتے ہیں کہ قانون منطق کو منطق اس لیے کہتے ہیں کہ قوت نطقیہ کا ظہور اسی قانون کے سبب سے ہوتا ہے۔

اقول النطق يطلق: اس عبارت سے منطق کی وجہ تسمیہ بیان کی گئی ہے حاصل یہ ہے کہ نطق کی دو قسمیں ہیں نطق ظاہری اور نطق باطنی. گفتگو اور بات چیت نطق ظاہری ہے اور معقولات کا ادراک نطق باطنی ہے۔

قانون منطق دونوں کی قوت و توانائی کا سبب ہے نطق ظاہری کی قوت کا سبب یوں ہے کہ اس قانون کا جاننے والا بحث و مباحثہ گفتگو اور بات چیت میں ہمیشہ اپنے خصم پر غالب آجاتا ہے اور نطق باطنی کی تقویت کا سبب یوں ہے کہ اس قانون کا جاننے والا معقولات کا ادراک صحیح طریقے سے کرتا ہے کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ علم مطلوب کی جنس کیا ہے اور فصل کیا ہے وغیرہ وغیرہ تو چوں کہ یہ قانون دونوں کی قوت اور توانائی کا سبب ہوتا ہے اس لیے نطق سے ایک مشتق اسم نکال کر سبب کا نام مسبب کے نام پر منطق رکھ دیا گیا گویا کہ یہ تسمیتہ السبب باسم المسبب کی قبیل سے ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول **اقول** قيل عليه فعلى هذا لايكون

المعلول منفعلا عن العلّة البعيدة فلا يكون العلة المتوسطة واسطة بين الفاعل ومنفعل ذلك الفاعل بل تكون واسطة بين فاعلها ومنفعلها كما صرّح به اولاً ح لا يحتاج فى اخراجها عن تعريف الألة الى القيد الاخير بل هى خارجة بقوله ومنفعله اى منفعل ذلك الفاعل والجواب انا اذا فرضنا ان اُمثلا اوجدب وبْ اوجد ج فلاشك ان اُله مدخل ما فى وجودج وليس ذلك الا لكونه فاعلا له اذ لايمكن وجودج الا بأن يصيرا فاعلا لب لكنه فاعل بعيد لم يصل اثره الى ج فيكون ج ايضا منفعلا له بعيد افيصدق على ب ح انه واسطة بين الفاعل ومنفعله فى الجملة فيحتاج الى اخراجها بالقيد الاخير والى ما ذكرنا مفصلا اشار اجمالا بقوله اذ علة علة الشئ علة له بالواسطة فتامل.

ترجمہ: قولہ اس لیے کہ علتِ بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا **اقول** اس پر کہا گیا ہے کہ اس تقدیر پر معلول علت بعیدہ کا منفعل نہیں ہوگا لہذا علت متوسطہ فاعل اور اس فاعل کے منفعل کے مابین واسطہ نہیں ہوگی بلکہ وہ اپنے فاعل اور اپنے منفعل کے مابین واسطہ ہوگی، جیسا کہ شارح نے اس کی پہلے صراحت کی ہے، اور اس وقت آلہ کی تعریف سے علتِ متوسطہ کو خارج کرنے کے لیے قیدِ اخیر کی حاجت نہیں ہوگی بلکہ یہ شارح کے قول "منفعله" (یعنی اس فاعل کے منفعل) سے ہی خارج ہے، اور جواب یہ ہے کہ جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ "ا" نے مثلاً "ب" کو وجود دیا اور "ب" نے "ج" کو وجود دیا تو اس میں کوئی شک نہیں رہا کہ "ج" کے وجود میں "ا" کا کچھ نہ کچھ دخل ہے اور یہ دخل صرف اس وجہ سے ہے کہ "ج" کے لیے "ا" فاعل ہے۔ اس لیے کہ "ج" کا وجود بغیر اس کے ممکن ہی نہیں ہے کہ "ا" "ب" کا فاعل ہو، لیکن "ا" "ج" کا فاعل بعید ہے۔ "ا" کا اثر "ج" تک نہیں پہنچتا ہے تو "ج" بھی "ا" کا منفعل بعید ہو جائے گا۔ پس اس وقت "ب" پر یہ صادق ہوگا کہ وہ فاعل کے منفعل کے مابین فی الجملہ واسطہ ہے، پس علتِ متوسطہ کے اخراج میں قید اخیر (فی وصول أثره اليه) کی حاجت ہوگی اور ہم نے جسے تفصیلاً ذکر کیا ہے اس کی طرف شارح نے اپنے قول "اذ علة علة الشي علة له" سے بالواسطہ اشارہ کر دیا ہے پس اس پر غور کرو۔

تشریح:

لأن أثر العلة البعيدة اس عبارت سے شارح نے اس کی علت بیان کی ہے کہ علت متوسطہ فاعل اور اس کے منفعل کے مابین معلول تک علتِ بعیدہ کے اثر کے پہنچنے میں واسطہ نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ علتِ بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہی نہیں ہے چہ جائیکہ علت بعیدہ اور اس کے معلول کے مابین کوئی دوسری شی حائل ہو جائے۔

اقول قيل عليه فعلى هذا: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ علتِ بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا ہے، اس پر کچھ کلام کیا گیا ہے اور کلام کرنے والے یہاں پر علامہ سعد الدین تفتازانی قدس سرہ

العزیز ہیں، لیکن اعتراض اور جواب سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے ذہن میں متعلقہ بحث اتار دی جائے۔

یہاں پر شارح نے اولاً منطق کی تعریف کی ہے کہ منطق وہ آلہ قانویہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ رکھے، اس تعریف میں آلہ کا لفظ ماخوذ ہے اس لیے شارح نے آلہ کی بھی تعریف کی ہے۔ کہ آلہ وہ ہے جو فاعل اور اس کے منفعل کے مابین فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچنے میں واسطہ ہو، پھر شارح نے آلہ کی تعریف میں جو آخری قید "فی وصول اثرہ الیہ" کی ہے اس کا فائدہ بیان کیا ہے کہ یہ قید اخیر قید احترازی ہے اور یہ اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ علتِ متوسطہ کو آلہ کی تعریف سے خارج کر دیا جائے۔ اس لیے کہ علتِ متوسطہ فاعل اور اس کے منفعل کے مابین معلول تک علتِ بعیدہ کے اثر کے پہنچنے میں واسطہ نہیں ہوتی ہے اور عدم وصول اثر میں واسطہ اس لیے نہیں ہوتی ہے کہ معلول تک علتِ بعیدہ کا اثر پہنچتا ہی نہیں ہے اب اس پر علامہ سعد الدین تفتازانی کا اعتراض یہ ہے کہ جب معلول تک علتِ بعیدہ کا اثر پہنچتا ہی نہیں ہے تو معلول علت بعیدہ کا منفعل ہی نہیں ہوا اور جب معلول علت بعیدہ کا منفعل ہی نہیں ہوا، تو علتِ متوسطہ فاعل اور فاعل کے منفعل کے مابین واسطہ بھی نہیں ہوئی اور جب علت متوسطہ فاعل اور اس کے منفعل کے مابین واسطہ نہیں ہوئی تو یہ آلہ کی تعریف میں جو قید اول "ھی الواسطۃ بین الفاعل ومنفعلہ" لگی ہوئی ہے۔ اسی قید سے ہی آلہ کی تعریف سے خارج ہوگئی، کیوں کہ آلہ مطلق واسطہ کو نہیں کہتے ہیں بلکہ آلہ اس واسطے کا نام ہے جو فاعل اور فاعل کے منفعل کے مابین واسطہ ہو جیسے کہ چاقو سبزی تراشنے والے اور اس کے منفعل سبزی کے مابین واسطہ ہے لہذا اسے آلہ کہا جائے گا، ہاں یہ ضرور ہے کہ علتِ متوسطہ (ب) اپنے فاعل (ا) اور اپنے منفعل (ج) کے مابین واسطہ ہوتی ہے لہذا آلہ کی تعریف سے علتِ متوسطہ کو خارج کرنے کے لیے "فی وصول اثرہ الیہ" کی قید لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ "ھی الواسطۃ بین الفاعل ومنفعلہ" سے ہی آلہ کی تعریف سے خارج ہے۔

والجواب: آپ نے بخوبی سمجھ لیا ہوگا کہ محقق تفتازانی کا اعتراض بالکل بجا ہے، لیکن فاضل محقق جرجانی اپنی جودتِ طبع کا مظاہرہ کرتے ہوئے جواب دیتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ "ا" نے مثلاً "ب" کو وجود دیا اور "ب" نے "ج" کو وجود دیا تو بلا شبہہ "ا" کا "ج" کے وجود میں کچھ نہ کچھ دخل ہے اور یہ دخل صرف اسی وجہ سے ہے کہ "ا" "ج" کا فاعل ہے، اس لیے کہ اگر "ا" نے "ب" کو وجود نہ دیا ہوتا تو "ب" بغیر وجود کے "ج" کو وجود کیسے دیتا، لہذا "ا" "ج" کا فاعل ہے گو کہ فاعلِ بعید ہے، اس کا اثر "ج" تک نہیں پہنچتا ہے تو جب "ا" "ج" کا فاعل بعید ہے تو اب "ج" بھی "ا" کا منفعل بعید ہوگا لہذا اب یہ کہنا صحیح ہوگیا کہ علتِ متوسطہ (ب) فاعل (ا) اور اس کے منفعل (ج) کے مابین فی الجملہ واسطہ ہے لہذا اب آلہ کی تعریف سے اسے خارج کرنے کے لیے قیدِ اخیر "فی وصول اثرہ الیہ" کی حاجت ہے۔

شارح نے اسی جواب کی طرف اپنے قول "اذ علۃ علۃ الشی علۃ لہ بالواسطۃ" سے اشارہ کیا ہے یعنی شی

کی علت کی علت بالواسطہ شی کی علت ہوتی ہے۔ فتامل لأنه دقيق وتشكر۔

—*—*—*—*—*—

قوله والقانون امر كلى **اقول** اذا قلنا مثلا كل فاعل مرفوع فالفاعل امر كلى اى مفهوم لا يمتنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وله جزئيات متعددة يحمل هو عليها وهذه القضية ايض امر كلى اى قضية كلية قد حكم فيها على جميع جزئيات موضوعها ولها فروع هى الأحكام الواردة على خصوصيات تلك الجزئيات كقولك زيد فى قال زيد مرفوع وعمرو فى ضرب عمرو مرفوع الى غير ذلك وهذه الفروع مندرجة تحت تلك القضية الكلية المشتملة عليها بالقوة القريبة من الفعل والقانون والاصل والقاعدة والضابطة۔ اسماء لهذه القضية الكلية بالقياس الى تلك الفروع المندرجة فيها واستخراجها منها عن القوة الى الفعل يسمى تفريعا وذلك بان يحمل موضوعها اعنى الفاعل على زيد مثلا فيحصل قضية وتجعل صغرى القياس وتلك القضية الكلية كبرى هكذا زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فينتج ان زيد امرفوع فقد خرج بهذا العمل هذا الفرع من القوة الى الفعل وقس على ذلك فقوله امر كلى اى قضية كلية وقوله منطبق اى مشتمل بالقوة على جزئياته اى على جميع احكام جزئيات موضوعه وقوله ليتعرف احكامها منه اى بالفعل على الوجه الذى قررناه.

ترجمہ: قولہ اور قانون وہ امر کلی ہے **اقول** مثلاً جب ہم نے "کل فاعل مرفوع" کہا تو فاعل ایک امر کلی ہے، یعنی ایسا مفہوم ہے جس کا نفس تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع نہیں ہے اور اس (فاعل) کے لیے متعدد جزئیات ہیں جن پر وہ (فاعل) محمول ہوتا ہے اور یہ قضیہ بھی ایک امرِ کلی ہے، یعنی ایسا قضیہ کلیہ ہے جس میں اس کے موضوع (فاعل) کے جمیع جزئیات پر حکم لگایا گیا ہے۔ اور اس (قضیہ کلیہ) کی فروع (شاخیں) بھی ہیں۔ اور یہ (فروع) وہ احکام ہیں جو ان مخصوص جزئیات پر وارد ہوتے ہیں، جیسے تمھارے قول "قال زید" میں زید مرفوع ہے اور "ضرب عمرو" میں عمرو مرفوع ہے اور ان کے علاوہ اور یہ فرعیں اسی قضیہ کلیہ کے تحت داخل ہیں، جو ان فرعوں پر فعل کی قوت قریبہ سے مشتمل ہے، اور قانون، اصل، قاعدہ اور ضابطہ اسی قضیہ کلیہ کے ان فروع کے لحاظ سے جو اس میں داخل ہیں اسما ہیں، اور اس قضیہ کلیہ سے اس کے فروعِ مندرجہ کو قوت سے فعل کی طرف نکالنے کا نام تفریع ہے، اور نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس قضیہ کے موضوع یعنی فاعل کا زید پر حمل کیا جائے، جس سے ایک قضیہ حاصل ہوگا۔ اور اس حاصل شدہ قضیہ کو قیاس کا صغریٰ بنا دیا جائے اور اس قضیہ کلیہ (کل فاعل مرفوع) کو کبریٰ بنا دیا جائے، مثلاً یوں کہا جائے "زید فاعل" "کل فاعل مرفوع" پس نتیجہ "زید مرفوع" ہوگا۔ پس اس طریقے سے یہ فرع قوت سے فعل کی طرف نکل آئی، اور دیگر کو اسی پر قیاس کر لو، پس شارح

کے قول امر کلی سے قضیہ کلیہ مراد ہے اور شارح کے قول "منطبق" کا مطلب اس قضیہ کلیہ کا بالقوہ اپنے جمیع جزئیات پر مشتمل ہونا ہے جزئیات پر مشتمل ہونے کا مطلب اس قضیہ کلیہ کے موضوع کے جزئیات کے جمیع احکام پر مشتمل ہونا ہے۔ اور شارح کے قول "تاکہ اس سے اس کے جزئیات کے احکام معلوم ہوں" کا مطلب ہمارے بیان کردہ طریقے کے مطابق اس کے جزئیات کے احکام کی بالفعل معرفت ہے۔

تشریح:

قولہ والقانون امر کلی: منطق کی تعریف کا دوسرا جز "قانونیہ" ہے جو قانون کی طرف منسوب ہے اس لیے شارح نے ضرورت محسوس کی کہ قانون کی تعریف کردی جائے۔

فرماتے ہیں کہ قانون وہ امر کلی ہے جو اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس سے اس کے جزئیات کی معرفت حاصل ہو جیسے نحویوں کا قول "الفاعل مرفوع"۔

اقول اذا قلنا مثلا: اس عبارت سے میر صاحب نے قانون کی تشریح کی ہے، فرماتے ہیں کہ ہمارے قول "کل فاعل مرفوع" میں فاعل جو موضوع کی جگہ پر واقع ہے وہ ایک کلی شی ہے یعنی ایسا مفہوم ہے جس کا نفسِ تصور شرکت سے مانع نہیں ہے۔ یعنی اس کا صدق کثیر افراد پر ہوتا ہے اور فاعل کے متعدد جزئیات اور افراد ہیں جن جزئیات و افراد پر وہ فاعل محمول ہوتا ہے مثلاً "زید فاعل" "بکر فاعل" وغیرہ۔ اور خود "کل فاعل مرفوع" بھی ایک کلی شی ہے یعنی ایسا قضیہ کلیہ ہے جس میں اس کے موضوع (فاعل) کے جمیع جزئیات پر حکم لگایا گیا ہے، اور اس قضیہ کلیہ کی بھی متعدد فروعات اور شاخیں ہیں، فروعات سے مراد وہ احکام ہیں جو ان جزئیات پر نافذ ہوتے ہیں مثلاً یہ احکام کہ "قال زید" میں زید مرفوع ہے اور "ضرب عمرو" میں عمرو مرفوع ہے "نام خالد" میں خالد مرفوع ہے، اور یہ سب فروعات و احکام اسی قضیہ کلیہ (کل فاعل مرفوع) کے تحت مندرج ہیں جن پر یہ قضیہ کلیہ بالقوہ مشتمل ہے، اور قانون، قاعدہ، اصل اور ضابطہ ان فروعات کے لحاظ سے جو اس میں داخل ہیں اسی قضیہ کلیہ کے الگ الگ نام ہیں اور اس قضیہ کلیہ (کل فاعل مرفوع) سے اس کے ان فروعات کو جو اس میں داخل ہیں قوت سے فعل کی طرف نکالنے کو تفریع کہتے ہیں، جس کی صورت یہ ہے کہ قضیہ کلیہ (کل فاعل مرفوع) کے موضوع (فاعل) کا زید پر حمل کر کے ایک قضیہ "زید فاعل" بنایا جائے اور پھر اسے قیاس کا صغری بنا دیا جائے اور اس قضیہ کلیہ (کل فاعل مرفوع) کو قیاس کا کبریٰ بنا دیا جائے مثلاً یوں کہا جائے، زید فاعل (صغری) و کل فاعل مرفوع (کبری) جس کا نتیجہ "زید مرفوع" نکلے گا ہمارے اس عمل سے یہ مخصوص جزئیہ قوت سے فعل کی طرف نکل آئے گا اسی کو تفریع کہتے ہیں۔ لہٰذا شارح کے قول "القانون هو امر كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف احكامها منه" میں "امر کلی" سے قضیہ کلیہ مراد ہے اور انطباق سے امر کلی کا اپنے جمیع جزئیات پر بالقوہ مشتمل ہونا مراد ہے، اور احکام کی معرفت سے جزئیاتِ موضوع کے احکام کی معرفت مراد ہے۔

قوله لانه واسطة بين القوة العاقلة **اقول** قيل عليه ان العاقلة قابلة للمطالب الكسبية لا فاعلة لها واجيب بأن الحكم ان كان فعلا فلا اشكال فى التصديقات وان كان ادراكا فكونه آلة اما بناء على الظ المبتادر الى افهام المبتديين من كون العاقلة فاعلة لادراكاتها كما ذكره واما بناءً على انه آلة بين القوة العاقلة وبين المعلومات التى ترتيبها لاكتساب المجهولات فان الاثر الحاصل فيها بترتيب العاقلة اياها على وجه الصواب انما هو بواسطة هذا الفن.

ترجمہ: قوله منطق آلہ اس لیے ہے کہ یہ قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے مابین اکتساب میں واسطہ ہے **اقول** اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ قوت عاقلہ مطالب کسبیہ کے لیے فاعلہ ہے قابلہ نہیں ہے اور اس کا بایں طور جواب دیا گیا ہے کہ حکم اگر فعل ہے تو تصدیقات میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر حکم ادراک (انفعال) ہے تو منطق کا آلہ ہونا یا تو اس بنا پر ہے جو مبتدیین کے اذہان کی طرف تبادر سے ظاہر ہے یعنی یہ کہ قوت عاقلہ ہی مطالب کسبیہ کے ادراکات کے لیے فاعلہ ہے جیسا کہ شارح نے اسے ذکر کیا ہے یا اس بنا پر ہے کہ منطق قوت عاقلہ اور ان معلومات کے درمیان آلہ ہے جن کی ترتیب مجہولات کے اکتساب کے لیے ہوتی ہے اس لیے کہ ان معلومات میں جو اثر (نتیجہ) مرتب ہوتا ہے وہ قوت عاقلہ کے معلومات کو صحیح طریقے سے ترتیب دینے سے ہوتا ہے اور صحیح طریقے سے ترتیب فن منطق کے واسطہ سے ہوتی ہے۔

تشریح:

قوله لأنه واسطة اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ منطق کو آلہ اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے اکتساب کے مابین واسطہ ہے۔

اقول قيل عليه: منطق کو آلہ کہے جانے پر اس عبارت سے ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قوت عاقلہ مطالب کسبیہ کے لیے فاعل نہیں ہے بلکہ اس کے لیے قابل ہے یعنی قوت عاقلہ مطالب کسبیہ کو خود حاصل کرنے والی اور قبول کرنے والی ہے لہذا یہ فاعل نہیں ہے بلکہ منفعل ہے لہذا منطق کو آلہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر حکم مقولۂ فعل سے ہے جیسا کہ متاخرین مناطقہ اس کے قائل ہیں تو مطالب کسبیہ تصدیقیہ میں کوئی اشکال ہی نہیں ہوگا اس لیے کہ قوت عاقلہ فعل کے لیے قابلہ ہو ہی نہیں سکتی البتہ فاعلہ ہو سکتی ہے لہذا منطق قوت عاقلہ (فاعل) اور مطلوب کسبی (تصدیق) کے مابین آلہ ہے اس لیے کہ منطق اس تصدیق کے حصول کے لیے واسطہ ہے جو نفس کے فعل ایقاع کا اثر ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ تصورات میں بھی جاری ہو لہذا اب منطق کو آلہ قرار دینا صحیح ہو گیا۔

اور اگر حکم ادراک یعنی انفعال ہے تو منطق کا آلہ ہونا اس بنا پر ہے جو ابتدائی طالب علموں کے دل و دماغ کی طرف متبادر ہوتا ہے اور متبادر الی الفہم یہی ہوتا ہے کہ مطالب کسبیہ نفس کے ہی افعال ہیں اور نفس سے ہی صادر ہوتے ہیں اور تبادر الی

الفہم کے اعتبار سے لفظ کا اطلاق شی پر ہو سکتا ہے یا اس بنا پر ہے کہ مطالب کسبیہ کا ادراک اگرچہ نفس کا فعل نہیں ہے لیکن منطق قوت عاقلہ اور ان معلومات کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جن کی ترتیب سے مجہولات کا اکتساب ہوتا ہے کیوں کہ امور معلومہ پر جو اثر اور نتیجہ مرتب ہوتا ہے وہ اس وجہ سے مرتب ہوتا ہے کہ قوت عاقلہ ان معلومات کو صحیح طریقے سے ترتیب دیتی ہے اور ترتیب کی صحت قوانین منطق کی رعایت اور ان پر عمل آوری سے ہی ہوتی ہے لہذا منطق کو آلہ کہنا صحیح ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم **اقول** اسماء العلوم المخصوصة كالمنطق والنحو والفقه وغيرها تطلق تارة على المعلومات المخصوصة فيقال مثلا فلانٌ يعلم النحو اى يعلم تلك المعلومات المعينة واخرى على العلم بالمعلومات المخصوصة وهو ظاهر فعلى الاول حقيقة كل علم مسائله كما ذكره اولا وعلى الثانى حقيقة كل علم التصديقات بمسائله كما صرح به ثانيا واعترض عليه بان اجزاء العلوم كما سيذكره فى الخاتمة ثلثةٌ الموضوع والمبادى والمسائل واجيب بان المقصود بالذات من هذه الثلثة هو المسائل واما الموضوع فانما احتيج اليه ليرتبط بسببه بعض المسائل ببعض ارتباطا يحسن معه جعل تلك المسائل الكثيرة علما واحدا وكذا المبادى انما احتيج اليها لتوقف تلك المسائل عليها فالانسب والاولى ان يعتبر تلك المسائل على حدة وتسمى باسم فمن جعل الموضوع والمبادى من اجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما فنزلا منزلة الاجزاء مع انه يجوزان يعتبر المقصود بالذات اعنى المسائل مع مايحتاج اليه اعنى الموضوع والمبادى معا ويسمى باسم فيكونان ح من اجزاء العلوم لكن الاول اولىٰ كمالا يخفى.

ترجمه: قوله ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں **اقول** علوم مخصوصہ جیسے منطق، نحو، فقہ وغیرہ کے اسما کا اطلاق کبھی بعینہ معلومات مخصوصہ (مسائل) پر ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں نحو جانتا ہے یعنی اس کے مسائل معینہ کو جانتا ہے اور کبھی اسمائے علوم کا اطلاق معلومات مخصوصہ (مسائل مخصوصہ) کے علم پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق ظاہر ہے پس اول کی بنیاد پر ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں جیساکہ شارح نے اس کی پہلے صراحت کی ہے اور ثانی کی بنیاد پر ہر علم کی حقیقت مسائل کی تصدیقات ہیں جیساکہ شارح نے اسے ثانیاً ذکر کیا ہے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اجزائے علوم جیساکہ خاتمہ میں عنقریب ان کا ذکر ہوگا وہ تین ہیں موضوع مبادی، اور مسائل اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ ان تینوں میں مقصود بالذات مسائل ہی ہیں لیکن موضوع تو اس کی طرف احتیاج اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس کے سبب سے بعض مسائل کا بعض سے اس طرح ربط و تعلق ہو جائے کہ ان مسائل کثیرہ کو ایک علم قرار دینا مستحسن ہو جائے اور مبادی کی حاجت اس لیے ہوتی

ہے کہ ان پر مسائل موقوف ہوتے ہیں لہذا انسب اور بہتر یہی ہے کہ مسائل کا الگ طریقے پر اعتبار کیا جائے اور انھیں کوئی نام دے دیا جائے لہذا جس نے موضوع اور مبادی کو اجزاے علوم سے قرار دیا ہے شاید اس سے تسامح ہو گیا ہے اور تسامح موضوع اور مبادی کی طرف علم کے شدت احتیاج کی بنا پر ہوا ہے پس ان دونوں کو اجزا کی منزل میں اتار دیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مقصود بالذات یعنی مسائل کا مع موضوع اور مبادی کے ایک ساتھ اعتبار کیا جائے ان کی طرف مسائل کے احتیاج کی بنا پر اور انھیں کسی نام سے موسوم کر دیا جائے اس تقدیر پر یہ دونوں (موضوع، مبادی) بھی اجزاے علوم کی قبیل سے ہو جائیں گے لیکن پہلی صورت ہی زیادہ بہتر ہے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:

قوله إن حقيقة كل علم اس عبارت سے شارح نے یہ بیان کیا ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں اس لیے کہ اولا مسائل حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے مقابلے میں کسی اسم کی وضع کی جاتی ہے لہذا علم کی بحدہ معرفت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کے جمیع مسائل کا علم ہو جائے اور یہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں ممکن نہیں ہے اس لیے اس تعریف پر مناطقہ رسم منطق کا اطلاق کرتے ہیں حد کا اطلاق نہیں کرتے۔

اقول أسماء العلوم المخصوصة: اس عبارت سے میر صاحب نے شارح کے کلام میں پائے جانے والے تعارض کا اندفاع کیا ہے۔

شارح کے کلام میں تعارض یہ ہے کہ یہاں پر شارح نے یہ کہا ہے کہ علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں اور معابعد اعتراض کے جواب میں یہ کہا ہے کہ علم بالمسائل تصدیق بالمسائل کا نام ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم کی حقیقت تصدیق بالمسائل ہے نہ کہ نفس مسائل لہذا شارح کے دونوں کلام ایک دوسرے سے معارض ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اسماے علوم مخصوص جیسے منطق، نحو، صرف وغیرہ کا اطلاق کبھی معلومات مخصوصہ یعنی مسائل مخصوصہ پر ہوتا ہے جیسے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ زید نحو جانتا ہے منطق جانتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید نحو اور منطق کے مسائل جانتا ہے اور کبھی اسمائے علوم کا اطلاق معلومات مخصوصہ یعنی مسائل مخصوصہ کے علم یعنی ان کی تصدیق پر ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے پہلے اطلاق کے اعتبار سے شارح نے یہ کہا ہے کہ علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں اور دوسرے اطلاق کے اعتبار سے یہ کہا ہے کہ علم کی حقیقت تصدیقات بالمسائل ہیں جیسا کہ شارح نے اس کی بعد میں صراحت کی ہے۔

واعترض عليه: اس عبارت سے ایک اعتراض پھر اس کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شارح کا یہ قول کہ علم کی حقیقت مسائل علم ہیں صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اجزاے علوم جیسا کہ شارح نے خاتمہ میں ذکر کیا ہے تین ہیں، موضوع، مبادی اور مسائل اور شی کے مجموعۂ اجزا پر شی کی حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے، نہ کہ صرف ایک جز پر۔

جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اجزاے علوم تین ہیں لیکن ان تینوں میں مقصود بالذات صرف مسائل ہیں موضوع کو

اجزاے علوم میں اس لیے داخل کیا گیا کہ موضوع کی وجہ سے بعض مسائل علم کا بعض سے اس طرح ارتباط ہوتا ہے کہ اس ارتباط کی بنا پر مسائل کثیرہ پر ایک علم کا اطلاق ہوتا ہے اور مبادی کو اجزاے علوم میں اس لیے شمار کیا جاتا ہے کہ مسائل ان پر موقوف ہوتے ہیں حاصل یہ ہے کہ مسائل کے ساتھ ہی ساتھ موضوع اور مبادی کی بھی علم میں شدید احتیاج ہوتی ہے اس شدت احتیاج کی بنیاد پر مسائل کے ساتھ موضوع اور مبادی پر اجزاے علوم کا اطلاق ہوتا ہے ورنہ تحقیق سے دیکھا جائے تو صرف مسائل ہی علم کی حقیقت ہوتے ہیں کیوں کہ اسم علم مسائل کے مقابلہ میں ہی وضع کیا جاتا ہے لہذا موضوع اور مبادی پر اجزا کا اطلاق مسامحت پر مبنی ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ موضوع اور مبادی کی طرف مسائل کے شدت احتیاج کی بنا پر مقصود بالذات یعنی مسائل کا موضوع اور مبادی کے ساتھ اعتبار کر لیا جائے اور اس مجموعۂ اجزا کے مقابلے میں کسی اسم علم کو وضع کر دیا جائے اس تقدیر موضوع اور مبادی حقیقتاً اجزاے علوم میں داخل ہوں گے اور مسائل کے ساتھ یہ بھی علم کی حقیقت کے دو جز ہوں گے لیکن پہلی صورت ہی زیادہ بہتر ہے یعنی یہ کہ موضوع اور مبادی پر اجزاے علوم کا اطلاق مسامحت کے طریقے پر ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله لانه قد حصلت تلك المسائل اولا ثم وضع اسم العلم بازائها **اقول** قيل عليه ان مسائل العلوم تتزايد يومًا فيومًا فان العلوم والصناعات انما تتكامل بتلا حق الافكار فكيف يق ان المسائل قد حصلت اولا ثم وضع الاسم بازائها واجيب بان وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله فى الخارج بل فى الذهن فلم يُرد بتحصيل المسائل اولًا انها استخرجت ودونت بتمامها ثم سميت باسم العلم بل اراد ان تلك المسائل لو حظت اجمالا وسميت بذلك الاسم وان كان بعضها مستخرجة بالفعل وبعضها حاصلةً بالقوة فلا اشكال.

ترجمہ: قوله اس لیے کہ اولاً وہ مسائل حاصل ہوتے ہیں پھر اسم علم کو ان کے مقابلے میں وضع کیا جاتا ہے

اقول اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ علوم کے مسائل دن بدن بڑھتے رہتے ہیں کیوں کہ علوم اور صنعتیں افکار کے باہم ملنے سے مکمل ہوتی ہیں تو یہ کیسے کہا گیا کہ علم کے مسائل اولاً حاصل ہوتے ہیں پھر اسم علم ان کے مقابلے میں موضوع ہوتا ہے اور جواب یوں دیا گیا ہے کہ کسی معنی کے لیے وضع اسم اس کے حصول فی الخارج پر موقوف نہیں ہے بلکہ حصول فی الذہن پر موقوف ہے لہذا اولاً مسائل کی تحصیل سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ مسائل بتمامہ متخرج اور مدون ہو جاتے ہیں پھر اسم علم سے انھیں موسوم کیا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ مسائل اجمالاً ملحوظ ہوتے ہیں اور کسی نام سے موسوم ہو جاتے ہیں اگرچہ بعض بالفعل متخرج ہوتے ہیں اور بعض بالقوۃ حاصل ہوتے ہیں لہذا کوئی اشکال نہیں ہے۔

تشریح:

قولہ لأنہ قد حصلت تلك شارح نے یہاں پر یہ بتایا ہے کہ یہاں ایک عظیم فائدہ ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہیں کیوں کہ اولا وہ مسائل حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے مقابلے میں اسم علم کی وضع کی جاتی ہے۔

اقول قیل علیہ: میر صاحب فرماتے ہیں کہ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ اولا مسائل حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے مقابلے میں اسم علم کی وضع کی جاتی ہے اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مسائل علم کی نوعیت یہ ہے کہ ان میں آئے دن اضافہ ہوتا رہتا ہے ایسا نہیں ہے کہ وہ کسی حد پر جاکر منتہی ہو جاتے ہوں کیوں کہ علوم اور صنعتوں کی تکمیل افکار کے باہمی تلاحق سے ہوتی ہے اور افکار کا تلاحق کسی حد پر رکنے والا نہیں ہے پھر مسائل علم کا اولا حصول اور ان کے مقابلے میں اسم علم کی وضع کیوں کر ممکن ہے۔

جواب یہ ہے کہ کسی شی کے لیے وضع اسم اور کسی نام کی تعیین اس کے حصول فی الخارج پر موقوف نہیں ہے بلکہ نام رکھنے کے لیے شی کا وجود ذہنی کافی ہوتا ہے اور شی کا وجود فی الذہن بھی کبھی اجمالی ہوتا ہے اور کبھی تفصیلی ہوتا ہے لہذا مسائل کے اولاً حاصل ہوجانے سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ مسائل بتمامہ بالفعل خارج میں متخرج ہو جاتے ہیں اور انھیں کوئی نام دے دیا جاتا ہے بلکہ شارح کی مراد یہ ہے کہ وہ مسائل اجمالاً ذہن میں حاصل ہو جاتے ہیں اور جب ان کا اجمالاً حصول فی الذہن ہو جاتا ہے تو پھر انھیں کسی خاص اسم علم سے موسوم کر دیا جاتا ہے اگر چہ ان کا بتمامہ اخراج بالفعل نہیں ہوتا ہے بلکہ بعض بالفعل متخرج ہوتے ہیں اور بعض کا حصول بالقوۃ ہوتا ہے لہذا شارح کے قول پر کوئی اشکال نہیں ہے۔

--*--*--*--*--*--

قولہ دون ان یقول وحدوہ **اقول** لانہ لو قال ذلك لم یکن صحیحا ولو قال وھو أی ذلك القانون او قال وعرفوہ لکان صحیحاً لکنہ عارٍ عن التنبیہ المذکور.

ترجمہ: قولہ ماتن نے "وحدوہ" نہیں کہا **اقول** ماتن اگر "وحدوہ" کہتے تو یہ صحیح ہی نہیں ہوتا اور اگر "وھو" یعنی وہ قانون یا "عرفوہ" کہتے تو یہ کہنا صحیح ہوتا لیکن یہ تنبیہ مذکور سے عاری ہے۔

تشریح:

قولہ دون ان یقول شارح نے اس عبارت سے یہ بتایا ہے کہ چوں کہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں حقیقت علم (مسائل) کا علم ممکن نہیں ہے اس لیے ماتن نے منطق کی تعریف لفظ "رسموہ" سے کی ہے "حدوہ" سے نہیں کی۔

اقول لانہ لو قال: میر صاحب فرماتے ہیں کہ اگر مصنف "حدوہ" کہتے تو یہ کہنا صحیح ہی نہیں ہوتا اس لیے کہ معرِّف اگر معرَّف کا ذاتی ہے تو اس تعریف پر حد کا اطلاق ہوتا ہے اور یہاں منطق کی جو تعریف کی گئی ہے وہ تعریف بالغایت ہے اور تعریف بالغایۃ پر حد کا اطلاق نہیں ہوتا اور اگر مصنف "ھو" کہتے اور ضمیر قانون کی طرف راجع ہوتی ہے یا "عرفوہ"

کہتے تو یہ کہنا صحیح ہوتا لیکن اس صورت میں تنبیہ مذکور کی صورت نہیں بن پڑتی یعنی یہ فائدہ نہیں ہو پاتا کہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں رسم علم بیان کی جاتی ہے نہ کہ حد علم کیوں کہ "عرفوہ" جیسے الفاظ حد اور رسم دونوں کو شامل ہوتے ہیں، لہٰذا اب کوئی اعتراض ہی نہیں ہوگا اور جب اعتراض نہیں ہوگا تو جواب نہیں ہوگا اور جب جواب نہیں ہوگا تو فائدہ بھی نہیں ہوگا۔

--*--*--*--*--*--

قوله العلم هو التصديقات بالمسائل **اقول** هذا هو المعنى الثانى الذى ذكرناه. انه صرح به ثانياً.

ترجمہ: قوله علم مسائل کی تصدیقات ہیں **اقول** یہی وہ معنی ثانی ہے جسے ہم نے بایں طور ذکر کیا ہے کہ شارح نے دوسری جگہ اس کی صراحت کی ہے۔

تشریح:

قوله العلم هو اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ علم کی حقیقت تصدیقات بالمسائل ہیں۔

اقول: هذا هو المعنى میر صاحب فرماتے ہیں کہ تصدیق بالمسائل ہی حقیقت علم کا وہ معنی ثانی ہے جسے ہم نے ابھی یوں ذکر کیا ہے کہ شارح نے اس کی ثانیاً صراحت کی ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله لكن تصور العلم بحده يتوقف **اقول** لما كان حقيقة العلم هى التصديقات بالمسائل فان اريد تصوره بحده احتيج الىٰ ان يتصور تلك التصديقات التى هى اجزأوه فاذا تصورت تلك التصديقات باسرها مجتمعة فقد حصل تصور العلم بحده اذ لا معنى للتصور الشئ بحده التام الا تصوره بجميع اجزائه والتصور امر لا حجر فيه بأن يتعلق بكل شئ حتى انه يجوز ان يتصور التصور وان يتصور التصديق بل يجوز ان يتصور عدم التصور ولما كان تصور جميع تلك التصديقات امرا متعذرا لم يكن تصور العلم بحده مقدمة للشروع فيه.

ترجمہ: قوله لیکن علم مطلوب کا بحدہ تصور ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے **اقول** جب علم کی حقیقت تصدیقات بالمسائل ہیں، پس اگر علم کے بحدہ تصور کا ارادہ ہو تو ان تصدیقات کے تصور کی حاجت ہوگی، جو علم کے اجزا ہیں تو جب تم ان تصدیقات کا بجمیعہ مجتمعتاً تصور کرلوگے تو علم کا بحدہ تصور حاصل ہو جائے گا کیوں کہ حد تام سے شی کے تصور کا اس کے سوا کوئی اور معنی نہیں ہے کہ اس کے جمیع اجزا کا تصور حاصل ہو جائے اور تصور ایک ایسا امر ہے جس میں اس بات سے کوئی روک نہیں ہے کہ یہ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے یہاں تک کہ تصور کا تصور اور تصدیق کا تصور کیا جانا ممکن ہے، بلکہ عدم تصور کا بھی تصور کرنا ممکن ہے اور صورتِ حال جب یہ ہے کہ ان جمیع تصدیقات کا تصور ایک مشکل

کام ہے تو شروع فی العلم کے مقدمہ میں علم کا بحدہ تصور نہیں ہو سکتا۔

تشریح:

قولہ لکن تصور العلم شارح نے اس عبارت سے "فان قلت" سے جو اعتراض کیا گیا ہے اس کا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ علم مطلوب کا بحدہ تصور ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے، نفس تصدیقات بالمسائل پر موقوف نہیں ہے۔ لہذا اب تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوگا بلکہ تصور سے مستفاد ہوگا۔

اقول لما کان حقیقۃ العلم اس عبارت سے میر صاحب نے اعتراض کا جواب دیا ہے، پہلے آپ اعتراض ذہن نشین کرلیں، اعتراض یہ ہے کہ علم بالمسائل یعنی علم کی حقیقت تصدیق بالمسائل کا نام ہے اور علم کی معرفت بحدہ تصدیق بالمسائل کا تصور ہے لہذا اب یہاں پر علم کی معرفت بحدہ کے لیے ضروری ہوگا کہ تصدیق بالمسائل جو کہ حقیقت علم سے عبارت ہے، اس کا تصور ہو اس صورت میں لازم آئے گا کہ تصور تصدیق سے مستفاد ہو جب کہ تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوتا ہے۔

شارح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ علم مطلوب کا بحدہ تصور تصدیق بالمسائل کے تصور پر موقوف ہے، نفس تصدیق بالمسائل پر موقوف نہیں ہے، لہذا تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوگا بلکہ تصور، تصور سے مستفاد ہوگا، لیکن اس اعتراض کا میر صاحب نے جو جواب دیا ہے وہ شارح کے جواب سے مختلف ہے۔

میر صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر تصور تصدیق سے مستفاد ہو رہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ تصور کے مفہوم میں بڑی وسعت ہے، یہ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے، یہاں تک کہ تصور سے بھی متعلق ہوتا ہے اور تصدیق سے بھی متعلق ہوتا ہے حتی کہ لا تصور کا بھی تصور ہوتا ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ جب حقیقتِ علم تصدیق بالمسائل کا نام ہے تو اب اگر علم کا بحدہ تصور مقصود ہو تو ظاہر ہے کہ علم کا بحدہ تصور تصدیق بالمسائل کے تصور سے ہی ممکن ہوگا اور جب تصدیقات بالمسائل جو حقیقتِ علم ہیں ان کا بجمیعہ تصور ہو جائے گا تو علم کا بحدہ تصور حاصل ہو جائے گا کیوں کہ شی کے حد تام سے شی کے تصور کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ شی کے جمیع اجزا جو شی کی حقیقت کہلاتے ہیں ان کا تصور حاصل ہو جائے، چوں کہ تصور ہر شی سے متعلق ہوتا ہے لہذا یہاں پر اگر علم کا بحدہ تصور تصدیق سے متعلق ہو رہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

میر صاحب نے اپنے اس جواب سے اس کا بھی افادہ کیا ہے کہ جمیع تصدیقات بالمسائل جو حقیقتِ علم ہیں ان کا تصور ایک مشکل کام ہے اس لیے شروع فی العلم کے مقدمہ میں علم کا بحدہ تصور ممکن نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ مناطقہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں منطق کی جو تعریف کرتے ہیں اس پر رسم کا اطلاق کرتے ہیں، حد کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

-٭-٭-٭-٭-٭-

قولہ ھذا اشارۃ الی جواب معارضۃ **اقول** اذا استدل علی المط بدلیل فالخصم ان منع

مقدمةً معينة من مقدماته اوكل واحدة منها على التعيين فذلك يسمى منعا ومنا قضة ونقضا تفصيليا ولا يحتاج فی ذلك الی شاهد فاذا ذكر شئ يتقوی به المنع يسمى سندا للمنع وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس دليلكم بجميع مقدماته صحيحا و معناه ان فيها خللا فذلك يسمى نقضا اجماليا ولا بدهناك من شاهد على الاختلال وان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة ولا غير معينةٍ بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على نقيض مدعاه فذلك يسمى معارضة.

ترجمہ: قولہ یہ عبارت ایک معارضے کی جانب اشارہ ہے **اقول** جب کسی دلیل سے مطلوب پر استدلال کیا جائے پس خصم اگر دلیل کے مقدمات میں سے کسی معین مقدمہ کو یا ہر ایک مقدمہ کو علی سبیل التعیین منع کر دے تو اس کا نام منع رکھا جاتا ہے اور اسے مناقضہ اور نقض تفصیلی بھی کہتے ہے اور اس میں مانع شاہد کا محتاج نہیں ہوتا پس جب مانع منع کی تقویت کے لیے کوئی شی ذکر کرے تو اس شی کو سند منع کہتے ہیں اور اگر مانع دلیل کے غیر متعین مقدمہ کو بایں طور منع کر دے کہ تمھاری دلیل اپنے جمیع مقدمات کے ساتھ صحیح نہیں ہے یعنی دلیل میں خلل ہے تو اس کا نام نقض اجمالی رکھا جاتا ہے اس میں وقوع خلل پر ایک شاہد ضروری ہے اور اگر وہ مقدمات دلیل میں معین اور غیر معین کسی بھی مقدمے پر منع نہ کرے بلکہ وہ مستدل کی دلیل کے مقابلے میں ایسی دلیل قائم کرے جو مدعی کے دعوی کی نقیض پر دلالت کرے تو اسے معارضہ کہتے ہیں۔

تشریح:

قوله هذا إشارة الی الجواب شارح فرماتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت "وليس كله بديهيا" ایک معارضہ کے جواب کی جانب اشارہ ہے۔

اقول ان استدل على المطلوب: چوں کہ شارح نے اس مقام پر معارضہ کا تذکرہ کیا ہے اس لیے میر صاحب نے ضرورت محسوس کی کہ فن مناظرہ سے متعلق کچھ ضروری مصطلحات بیان کر دیے جائیں تاکہ معارضہ کا مفہوم بخوبی سمجھا جا سکے۔

مدعی: بحث و مباحثہ میں جو شخص اپنے آپ کو کسی حکم کے اثبات کے لیے مقرر کرے اسے مدعی کہتے ہیں۔

سائل: اصطلاح مناظرہ میں مدعی کے مد مقابل کو خصم اور سائل کہتے ہیں اور سائل وہ شخص ہوتا ہے جو اپنے آپ کو اس حکم کی نفی کے لیے مقرر کرے۔

مقدمہ: جس پر صحت دلیل موقوف ہو اسے مقدمہ کہتے ہیں۔

منع: دلیل کے کسی معین مقدمہ پر یا علی سبیل التعیین مقدمات دلیل میں سے ہر ایک مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو منع کہتے ہیں اسے مناقضہ اور نقض تفصیلی بھی کہتے ہیں اس میں خصم یا مانع شاہد کا محتاج نہیں ہوتا۔

سند منع: وہ شی جسے منع کی تقویت اور تائید کے لیے ذکر کیا جائے اسے سند منع کہتے ہیں۔

نقض: دلیل کو کسی ایسے شاہد سے باطل کرنا جو یہ ثابت کرے کہ یہ دلیل اس لائق نہیں ہے کہ اس سے استدلال کیا جائے مثلاً خصم یہ کہے کہ تمہاری دلیل اپنے جمیع مقدمات کے ساتھ صحیح نہیں ہے اسے نقض اجمالی بھی کہتے ہیں۔

اس کی مشہور تعریف یہ ہے کہ دلیل سے حکم کے تخلف کا نام نقض یا نقض اجمالی ہے تخلف کا مطلب یہ ہے کہ دلیل پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے حکم سے مراد مدلول ہے خواہ وہ مدعیٰ ہو یا اس کے علاوہ۔

نقض اجمالی میں خصم شاہد کا محتاج ہوتا ہے۔

شاہد: شاہد اسے کہتے ہیں جو دلیل کے فساد پر دلالت کرے۔

مستدل: مدعی دعوے کو جب دلیل سے ثابت کرے تو مدعی کو مستدل کہتے ہیں۔

معارضہ: مستدل نے دلیل سے جو دعویٰ ثابت کیا ہے سائل یا خصم کا اس دعویٰ کے خلاف کو دلیل سے ثابت کرنا معارضہ ہے، بلفظ دیگر مدعی نے دلیل کے ساتھ جو مدعی ثابت کیا ہے سائل اس کے خلاف کو دلیل سے ثابت کرے تو یہ معارضہ ہے مثلاً مدعی نے حدوث عالم کا دعویٰ کرتے ہوئے یوں کہا: "العالم حادث" "لأنه متغير" وكل متغير حادث فالعالم حادث" اس دعویٰ پر خصم یوں کہے "لانسلم حدوث العالم" بل أنه قديم" لأنه مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم" "فالعالم قديم".

ملازمہ: کسی حکم کا کسی دوسرے حکم کو بایں طور مقتضی ہونا کہ جب مقتضِی پایا جائے تو مقتضٰی بھی ضرور پایا جائے۔ مقتضِی کو ملزوم اور مقتضٰی کو لازم کہتے ہیں جیسے طلوع شمس اور وجود نہار اول ملزوم اور مقتضِی ہے ثانی مقتضٰی اور لازم ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله المنطق مجموع قوانين الاكتساب **اقول** وذلك لان الاكتساب اما للتصور واما للتصديق والاول انما هو بالقول الشارح والثانى بالحجة فقوانين الاكتساب ليست الاقوانين متعلقة باحدهما وهى القوانين المنطقية المتعلقة باكتساب التصورات والتصديقات فليس هناك قانون متعلق بالاكتساب خارج عن المنطق.

ترجمہ: قولہ اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ منطق اکتساب کے قوانین کا مجموعہ ہے **اقول** اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اکتساب یا تو حصول تصور کے لیے ہوگا یا حصول تصدیق کے لیے ہوگا اول قول شارح سے ہوتا ہے اور ثانی حجت سے ہوتا ہے تو اکتساب کے جتنے بھی قوانین ہیں وہ قول شارح اور حجت میں کسی ایک سے ہی متعلق ہیں اور جو تصورات و تصدیقات کے اکتساب سے متعلق قوانین ہیں وہی منطق کے قوانین ہیں لہذا یہاں پر کوئی ایسا قانون نہیں بچا جو اکتساب سے متعلق ہو اور خارج منطق ہو۔

تشریح:

قولہ المنطق مجموع اس عبارت سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ منطق اکتساب کے قوانین کا مجموعہ ہے تو جب کل منطق کو نظری مان لیا جائے گا تو اس کا جو بھی قانون ہوگا وہ نظری ہوگا تو دور یا تسلسل تو لازم ہی آئے گا۔

اقول وذلک لأن الإکتساب: میر صاحب نے اس عبارت سے اسی جواب کی قدرے وضاحت کی ہے فرماتے ہیں کہ اکتساب یا تو مطلوب تصوری کے حصول کے لیے ہوگا یا مطلوب تصدیقی کے حصول کے لیے ہوگا اول کو قول شارح اور ثانی کو حجت کہتے ہیں لہذا اکتساب کے متعلق جو بھی قانون ہوگا وہ انھیں دونوں میں کسی ایک سے ہی متعلق ہوگا اور جو تصورات و تصدیقات کے اکتساب سے متعلق قوانین ہیں وہی قوانین منطق ہیں لہذا اب یہاں پر کوئی ایسا قانون نہیں رہا جو اکتساب سے متعلق ہو اور وہ خارج منطق ہو حاصل یہ ہے کہ تصورات و تصدیقات کے اکتساب سے متعلق جتنے بھی قوانین ہیں وہ سب قوانین منطق میں داخل ہیں اور جب کل منطق کو نظری فرض کر لیا گیا ہے تو اس کا ہر قانون نظری ہوگا تو دور یا تسلسل بہر حال لازم آئے گا۔

---*---*---*---*---

قوله بل بعض اجزائه بديهى كالشكل الاوّل **اقول** فان انتاجه لنتائجه بيّن لا يحتاج الى بيان اصلا بل كل مَنْ تصور موجبتين كليتين على هيأة الضرب الاول من الشكل الاول وتصور الموجبة الكلية التى هى نتيجتهما جزم بداهة باستلزامهما اياها وهكذا حال باقى الضروب وكذلك القياس الاستثنائى المتصل فان من علم الملازمة وعلم وجود الملزوم علم وجود اللازم قطعا وعلم بداهة ان المقدمتين المذكورتين اعنى المقدمة الدالة على الملازمة والمقدمة الدالة على وجود الملزوم تستلزمان تلك النتيجة وهكذا الحال اذا استثنى نقيض التالى وكذا الاستثنائى المنفصل بديهى الانتاج وكثير من مباحث العكوس والتناقض بديهى ايض فان قلت اذا كان هذه المباحث بديهية فلا حاجة الى تدوينها فى الكتب قلت فى تدوينها فى الكتب فائدتان احدهما ازالة ماعسى ان يكون فى بعضها من خفاء محوج الى التنبيه وثانيهما ان يتوصل بها الى المباحث الاخرى الكسبية.

ترجمہ: قولہ بلکہ منطق کے بعض اجزا بدیہی ہیں جیسے شکل اوّل **اقول** اس لیے کہ اس کے نتائج بالکل ظاہر ہوتے ہیں دلیل کے قطعی محتاج نہیں ہوتے بلکہ جو شخص بھی شکل اوّل کی ضرب اوّل کی ہیئت پر دونوں موجبہ کلیہ کا تصور کرے گا اور اس موجبہ کلیہ کا تصور جو دونوں کلیہ کا نتیجہ ہے وہ دونوں موجبہ کلیہ کے نتیجے کو مستلزم ہونے کا یقین کرے گا یہی حال باقی ضربوں کا ہے یوں ہی قیاس استثنائی متصل ہے کیوں کہ جسے ملازمہ اور وجود ملزوم کا علم ہو گیا اسے وجود لازم کا علم

یقیناً ہو جائے گا اور وہ بداہتاً یہ جان لے گا کہ دونوں مذکورہ مقدمے یعنی وہ مقدمہ جو ملازمہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ مقدمہ جو وجود ملزوم پر دلالت کرتا ہے دونوں اس نتیجہ کو مستلزم ہیں اور یہی حال اس صورت میں بھی ہے جب نقیض تالی کا استثنا کیا جائے یوں ہی قیاس استثنائی منفصل بھی بدیہی الانتاج ہے اور عکوس و تناقض کے اکثر مباحث بدیہی ہیں پس اگر تم یہ کہو کہ جب یہ مباحث بدیہی ہیں تو کتابوں میں ان کی تدوین کی ضرورت ہی کیا ہے میں کہوں گا کہ اس میں دو فائدے ہیں ان میں ایک بعض اجزا میں پائے جانے والے اس خفا کا ازالہ جو تنبیہ کا محتاج ہے اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ان بدیہی اجزا سے دوسرے ان مباحث تک رسائی ہوتی ہے جو کسبی ہیں۔

تشریح:

قولہ بل بعض أجزائه بديهي اس عبارت سے شارح نے معارضہ کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں کہ منطق بجمیع اجزائہ بدیہی نہیں ہے کہ تعلم منطق سے استغنا لازم آئے اور بجمیع اجزائہ نظری بھی نہیں ہے کہ دور یا تسلسل لازم آئے گا بلکہ منطق کے بعض اجزا بدیہی ہیں جیسے کہ شکل اوّل ہے اور بعض کسبی ہیں جیسے دیگر اشکال ہیں لہذا جو کسبی ہیں انھیں بدیہی سے حاصل کر لیا جائے گا تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

اقول فان إنتاجه: اس عبارت سے میر صاحب نے شکل اول کی بداہت کی وضاحت کی ہے اور بعض دیگر بدیہی اجزا کی بھی وضاحت کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ شکل اوّل مع اپنی تمام ضروب کے بدیہی الانتاج ہے جیسے کہ اس کی ضرب اوّل ہے جو صغری موجبہ کلیہ اور کبری موجبہ کلیہ سے مرکب ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ بھی موجبہ کلیہ آتا ہے اس ضرب اوّل میں جو شخص بھی دونوں موجبہ کلیہ (صغری، کبری) کا تصور کرے گا اسے بداہتاً یہ یقین ہو جائے گا کہ یہ دونوں موجبہ کلیہ نتیجہ کو مستلزم ہیں جیسے "کل فرس حیوان" (صغری) "وکل حیوان حساس" (کبریٰ) فکل فرس حساس" (نتیجہ).

اسی طرح اس کی دوسری ضرب بھی بدیہی الانتاج ہے جو موجبہ کلیہ صغری اور سالبہ کلیہ کبری سے مرکب ہوتی ہے اور نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے مثلاً "کل انسان حیوان" (صغری) "ولا شی من الحیوان بحجر" (کبریٰ) "فلا شی من الانسان بحجر" (نتیجہ).

اسی طرح اس کی دیگر دو ضربیں بھی بدیہی الانتاج ہیں یوں ہی قیاس استثنائی متّصل بھی بدیہی الانتاج ہے۔

قیاس استثنائی متّصل ایک قضیہ شرطیہ اور ایک قضیہ حملیہ سے مرکب ہوتا ہے اور دونوں کے درمیان کلمہ استثنا داخل رہتا ہے جیسے "کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً" "لکن الشمس طالعة" "فالنهار موجود".

اس قیاس میں جسے بھی ملازمہ اور وجود ملزوم کا علم ہو جائے گا اسے بداہتاً وجود لازم کا یقین ہو جائے گا مذکورہ مثال

میں پہلا مقدمہ ملازمہ پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا مقدمہ وجود ملزوم پر دلالت کرتا ہے۔

وهكذا الحال إذا: اس عبارت کی تشریح سے پہلے آپ کو یہ یاد دہانی کرادی جائے کہ قیاس استثنائی کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر عین مقدم کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ عین تالی نکلے گا اور اگر عین تالی کا استثنائی کیا جائے تو نتیجہ عین مقدم نکلے گا جیسے کہ مذکورہ مثال میں عین مقدم (طلوع شمس) کے استثنا سے نتیجہ عین تالی (وجود نہار) برآمد ہوا ہے اور اگر نقیض تالی کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ رفع مقدم نکلے گا اور اگر نقیض مقدم کا استثنا کیا جائے تو نتیجہ رفع تالی نکلے گا میر صاحب اس عبارت سے یہی صورت ثانی بیان کرنا چاہتے ہیں جیسے۔

"كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً" "لكن النهار ليس بموجود" "فالشمس ليست بطالعة".

اسی طرح اس کے برعکس بھی ہے یوں ہی قیاس استثنائی منفصل بھی بدیہی الانتاج ہے استثنائی منفصل میں ایک کے عین کے استثنا سے دوسرے کی نقیض کا نتیجہ نکلتا ہے اور ایک کی نقیض کے استثنا سے دوسرے کے عین کا نتیجہ نکلتا ہے جیسے "هذا العدد زوج او فرد" "لكن هذا العدد زوج" "فهو ليس بفرد" اسی طرح عکوس و تناقض کے اکثر مباحث بدیہی ہوتے ہیں۔

فان قلت إذا كان: اس عبارت سے ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جب منطق کے یہ مباحث بدیہی ہیں تو انھیں منطق کی کتابوں میں مدون کرنے کی ضرورت کیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ دو فائدوں کے لیے انھیں کتب منطق میں مدون کیا گیا ہے ایک فائدہ یہ ہے کہ ان بدیہی مباحث میں کچھ ایسے مباحث ہیں جن میں قدرے خفا ہے اس خفا کے ازالہ کے لیے ان مباحث پر تنبیہ کی حاجت ہے، دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ان بدیہی مباحث سے کسبی مباحث تک رسائی ہوتی ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله انما يستفا دمن البعض البديهي **اقول** فان قيل استفادة البعض الكسبي من البعض البديهي انما يكون بطريق النظر فيحتاج في معرفة ذلك النظر الى قانون اٰخر فيعود المحذور قلنا ذلك النظر ايض بديهي فالكسبي من المنطق مستفاد من البديهي منه بطريق بديهي فلا حاجة الى قانون اٰخر اصلا.

ترجمہ: قوله اور بعض کسبی کو بعض بدیہی سے حاصل کیا جائے گا **اقول** اگر کہا جائے کہ بعض کسبی کا بعض بدیہی سے استفادہ نظر کے طریقے سے ہوگا تو اس نظر کی معرفت میں ایک دوسرے قانون کی حاجت ہوگی پس خرابی عود کر آئے گی ہم کہیں گے وہ نظر بھی بدیہی ہے لہذا کسبی منطق بدیہی منطق سے بدیہی طریقے سے مستفاد ہوگی تو دوسرے قانون کی

قطعاً حاجت نہیں پڑے گی۔

تشریح:

إنما يستفاد من البعض البديهي اور بعض کسبی کو بعض بدیہی سے حاصل کیا جائے گا لہٰذا مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس کی تشریح ماقبل میں ہو چکی ہے۔

اقول: فان قيل اس عبارت سے میر صاحب نے ایک اعتراض کیا ہے فرماتے ہیں کہ بعض بدیہی سے بعض کسبی کی تحصیل مخصوص نظر کے طریقے سے ہوگی لہٰذا اس نظر جزئی کی صحت کی معرفت میں ایک دوسرے قانون کی حاجت پڑے گی اور وہ دوسرا قانون بھی نظری ہوگا یہ سلسلہ اگر جاری رہے گا تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر عود کرے گا تو دور لازم آئے گا لہٰذا جو خرابی کل منطق کے نظری ماننے کی صورت میں لازم آرہی تھی وہ خرابی بعض کے نظری اور بعض کے بدیہی ماننے کی صورت میں بھی لازم آرہی ہے۔

جواب یہ ہے کہ وہ نظر جزئی جس سے بعض کسبی کی تحصیل ہوگی وہ بھی بدیہی ہے لہٰذا کسبی کی تحصیل بدیہی سے بدیہی نظر سے ہوگی تو اب نہ تو دور لازم آئے گا نہ ہی تسلسل لازم آئے گا۔

-*-*-*-*-*-

قوله فالمذكور في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة **اقول** قيل عليه انما يلزم ذلك اذا قرر كلام المعارض على ما وجهه به ولنا ان نقرره هكذا لو كان المنطق محتاجا اليه لكان اما بديهيا او كسبيا وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يستلزم الاستغناءَ عن تعلمه وليس كذلك واما الثاني فللزوم الدور او التسلسل في تحصيله وعلى هذا فقد دلت المعارضة على نفي الاحتياج الى المنطق نفسه وح يجاب عنه بذلك الجواب ورد ذلك بان ابطال كونه بديهيا او كسبيا يدل على انتفائه في نفسه ولا تعلق له بكونه محتاجا اليه او غير محتاج اليه اذ لا يصح ان يق ليس المنطق مما لايحتاج اليه والالكان اما بديهيا او كسبيا وكلاهما باطلان فوجب ان يكون محتاجا اليه فظهر ان هذه شبهة يتمسك بها في نفي هذا العلم سواء احتيج اليه اولم يحتج اليه.

ترجمه: قوله لہٰذا معارضہ کی جگہ میں جو ذکر کیا گیا ہے وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا **اقول** اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ اس وقت لازم آئے گا جب معارض کے کلام کی اس نہج پر تقریر کی جائے جس نہج پر شارح نے اس کے کلام کی توجیہ کی ہے۔ اور ہمیں حق حاصل ہے کہ ہم معارض کے کلام کی یوں تقریر کریں کہ اگر منطق کی احتیاج ہوگی تو یا تو وہ بدیہی ہوگی یا کسبی اور یہ دونوں باطل ہیں، اوّل اس لیے باطل ہے کہ یہ تعلم منطق سے استغنا کو مستلزم ہے اور ایسا ہے نہیں

اور ثانی منطق کی تحصیل میں دور یا تسلسل کے لزوم کی وجہ سے باطل ہے، اس تقریر پر معارضہ نفسِ منطق کے احتیاج کی نفی پر دلالت کرے گا اور اس وقت اس کا جواب مذکور سے جواب دیا جائے گا، اس کی تردیدیوں کی گئی ہے کہ منطق کے بدیہی یا کبی ہونے کا ابطال نفس منطق کے انتفا پر دلالت کرتا ہے اس کا منطق کی احتیاج یا عدم احتیاج سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ منطق اس میں سے نہیں ہے جس کی حاجت نہ ہو کیوں کہ اگر حاجت نہ ہو تو یا تو وہ بدیہی ہوگی یا کبی اور یہ دونوں باطل ہیں لہذا ضروری ہے کہ منطق کی حاجت ہو پس ظاہر ہو گیا کہ یہ ایک ایسا شبہ ہے جسے اس علم کی نفی میں مدار بنایا جاسکتا ہے خواہ منطق کی حاجت ہو یا نہ ہو۔

تشریح:

قولہ فالمذکور فی معرض المعارضۃ اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ معارض نے معارضہ کی جگہ پر جو کلام ذکر کیا ہے وہ معارضہ بننے کی اہلیت نہیں رکھتا، اس لیے کہ مدعی نے خطائی الفکر سے بچنے کے لیے منطق کی ضرورت کو ثابت کیا ہے، اور معارض نے جو کلام ذکر کیا ہے وہ تعلم منطق سے استغنا پر دلالت کرتا ہے تو مدعی کا دعویٰ کچھ اور ہے، اور معارض نے اپنی دلیل سے جو دعویٰ ثابت کیا ہے وہ کچھ اور دعویٰ ہے، جس کا مدعی کے دعویٰ کی نقیض سے کوئی تعلق نہیں ہے جب کہ معارضہ مدعی کے دعویٰ کی نقیض کو دلیل سے ثابت کرنے کا نام ہے لہذا یہ کلام معارضہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اقول قیل علیہ: اس عبارت سے محقق جرجانی نے محقق تفتازانی کے اعتراض کو نقل کیا ہے پھر اس کا جواب دیا ہے۔
علامہ سعد الدین تفتازانی فرماتے ہیں کہ شارح کا یہ کہنا کہ معارض کا کلام معارضہ بننے کی اہلیت نہیں رکھتا ہے یہ اس صورت میں ہے جب کہ معارض کے کلام کی شارح کے طرز و انداز پر تقریر اور توجیہ کی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ منطق بدیہی ہے لہذا اس کے تعلم کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ اگر منطق بدیہی نہ ہو تو پھر نظری ہوگی اور یہ دور یا تسلسل کو مستلزم ہے جو محال ہے لہذا منطق کا بدیہی ہونا ثابت ہے جس سے یہ لازم آیا کہ تعلمِ منطق کی حاجت نہ ہو اب یہ کلام معارضہ بننے کی صلاحیت اس لیے نہیں رکھتا ہے کہ مدعی نے یہاں پر تعلم منطق کی ضرورت کا اثبات نہیں کیا ہے کہ تعلم منطق کی عدم حاجت کے اثبات سے یہ کلام معارضہ بن جائے بلکہ مدعی نے یہاں پر ضرورت منطق کا اثبات کیا ہے۔
لیکن اگر معارض کے کلام کی توجیہ شارح کے طرز و انداز سے الگ ہٹ کر کی جائے تو بلا شبہ معارض کا کلام معارضہ بننے کی صلاحیت رکھے گا مثلاً یوں کہا جائے کہ منطق کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ اگر منطق کی حاجت ہوگی تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو بدیہی ہوگی یا کسبی اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں بدیہی ہونا اس لیے باطل ہے کہ اس سے تعلم منطق سے استغنا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے اور نظری ہونا اس لیے باطل ہے کہ اس سے دور یا تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ منطق کی ضرورت نہیں ہے اس کلام کے معارضہ ہونے میں اس لیے شبہ نہیں ہے کہ مدعی نے ضرورت

منطق کا ہی اثبات کیا ہے اور اس کلام سے عدم حاجت الی المنطق کا اثبات ہوتا ہے اسی کا نام معارضہ ہے۔

محقق تفتازانی فرماتے ہیں کہ جب ہمارے اس انداز پر معارض کے کلام کی توجیہ کی جائے گی تو اب معارض کا کلام معارضہ بننے کی صلاحیت رکھے گا اور اس کا وہی جواب دیا جائے گا جو ماتن نے دیا ہے کہ کل منطق بدیہی نہیں ہے کہ تعلم منطق سے استغنا لازم آئے اور کل منطق نظری بھی نہیں ہے کہ دور یا تسلسل لازم آئے بلکہ بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری۔

ورد ذلك: اس عبارت سے میر سید شریف جرجانی نے علامہ سعد الدین تفتازانی کی مذکورہ بالا تقریر کو یکسر مسترد کر دیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ منطق کی بداہت و کسبیت کے ابطال کا منطق کی حاجت یا عدم حاجت سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ ابطال نفس منطق کے انتفا پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ بدیہی یا نظری ہونے کی صورت میں منطق کا ذہن میں حصول محال ہو جائے گا اور جب وہ ذہن میں حاصل نہیں ہوگی تو وہ فی نفسہ بھی منتفی ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ منطق نفس مسائل کا نام ہو یا تصدیق بالمسائل کا نام ہو ہر دونوں صورت میں اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے وجود اگر ہے تو وجود ذہن ہی میں ہے لہذا جب ذہن میں منتفی ہوگی تو فی نفسہ بھی منتفی ہوگی اور منطق کی بداہت و کسبیت کے ابطال کا منطق کی حاجت اور عدم حاجت سے اس لیے تعلق نہیں ہے کہ منطق کے بدیہی یا کسبی ہونے کا ابطال احتیاج الی المنطق کے ساتھ خاص نہیں ہے کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ یہ ابطال منطق کے عدم احتیاج کی تقدیر پر ہو تو لازم آجائے گا کہ منطق کی احتیاج ثابت ہو جائے مثلا یوں کہا جائے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ منطق اس میں سے ہے جس کی حاجت نہ ہو کیوں کہ اگر منطق اس میں سے ہو جس کی حاجت نہ ہو تو وہ بدیہی ہوگی یا کسبی اور ہر دونوں صورت باطل ہے لہذا ضروری ہے کہ منطق اس میں سے ہو جس کی حاجت ہے پس یہ ظاہر ہو گیا کہ منطق کا بدیہی یا کسبی ہونا نفس منطق کے لحاظ سے ہے نہ کہ احتیاج کے لحاظ سے لہذا ثابت ہو گیا کہ بداہت و کسبیت کا ابطال نفس منطق کے انتفا پر دال ہے اس کا احتیاج یا عدم احتیاج سے کچھ بھی لینا دینا نہیں ہے۔

--*--*--*--*--*--

ولنا ايض ان نقول فى تقرير المعارضة المنطق كسبى فلا يحتاج اليه فى اكتساب النظريات المحتاجة الى المنطق اما الاول فلانه لو لم يكن كسبيا لكان بديهيا وهو بط والا لاستغنى عن تعلمه واما الثانى فلانه لو احتيج اليه مع كونه كسبيا لزم الدور او التسلسل فى اكتساب النظريات المحتاجة الى المنطق ولم يلتفت الش الى هذا التقرير اذ كان المناسب ح ان يقدم المص ذكر النظرى و ان يشير الى لزوم الدور او التسلسل في اكتساب النظريات المحتاجة الى المنطق لا ان يقتصر على لزومهما فى تحصيله فى نفسه ويمكن ان يق لما بين المص الاحتياج الى المنطق نفسه اراد ان يبين ان حاله ماذاهل هو بديهى بجميع اجزائه حتى

یستغنی عن تدوینه فی الکتب او هو کسبی بجمیع اجزائه حتی یمتنع تحصیله فضلا عن تدوینه وبیّن فساد القسمین فظهر ان المنطق لیس مما یستغنی عن تدوینه ولا مما یمتنع تحصیله وتدوینه مع کونه محتاجا الیه فوجب ان یُدَوَّنَ فی الکتب ولم یلتفت الش ایض الی هذا التوجیه لان المشهور فی کتب الفن ایراد المعارضة فی هذا الموضع لنفی الاحتیاج الیه.

ترجمہ: اور ہم بھی تقریر معارضہ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ منطق کسبی ہے، لہذا ان نظریات کے اکتساب میں جو منطق کے محتاج ہیں، منطق کی حاجت نہیں ہوگی، لیکن اوّل (منطق کا کسبی ہونا) تو یہ اس لیے ہے کہ اگر منطق کسبی نہیں ہوگی تو وہ بدیہی ہوگی اور یہ باطل ہے، ورنہ تعلم منطق سے استغنا لازم آئے گا اور ثانی اس لیے کہ کسبی ہونے کے باوجود اگر منطق کی حاجت ہو تو ان نظریات کے اکتساب میں جو منطق کے محتاج ہیں، دور یا تسلسل لازم آئے گا اور شارح اس تقریر کی طرف متوجہ نہیں ہوئے، جب کہ مصنف کے لیے مناسب تھا کہ وہ نظری کے ذکر کو مقدم کرتے اور ان نظریات کے اکتساب میں جو منطق کے محتاج ہیں، دور یا تسلسل کے لزوم کی طرف اشارہ کرتے نہ کہ نفسِ منطق کی تحصیل میں دور یا تسلسل کے لزوم پر اقتصار کرتے اور ماتن کی عبارت کی توجیہ میں یہ کہنا ممکن ہے کہ جب مصنف نفسِ منطق کے احتیاج کو بیان کر چکے تو انھوں نے اس کے حال کے بیان کا ارادہ کیا کہ منطق کا کیا حال ہے، کیا وہ بجمیع اجزائہ بدیہی ہے کہ کتابوں میں اس کی تدوین سے استغنا ہو جائے یا وہ بجمیع اجزائہ کسبی ہے کہ اس کی تحصیل ہی محال ہو چہ جائے کہ اس کی تدوین ہو اور دونوں قسموں کے فساد کو بیان کر دیا پس یہ ظاہر ہو گیا کہ منطق ان چیزوں میں سے نہیں ہے جس کی تدوین سے استغنا برتا جائے اور نہ ہی ان میں سے ہے جس کی تحصیل اور تدوین محال ہو بلکہ یہ ان میں سے ہے جس کی حاجت ہے پس کتابوں میں اس کی تدوین ضروری ہے اور شارح بھی اس توجیہ کی طرف متوجہ نہیں ہوئے اور عدم توجہ کی وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر مشہور فن کی کتابوں میں عدم احتیاج الی المنطق کو ثابت کرنے کے لیے معارضہ کا پیش کرنا ہے۔

تشریح:

ولنا ایضاً أن نقول اس عبارت سے میر صاحب محقق تفتازانی کی تقریر معارضہ کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ہم بھی تقریر معارضہ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ منطق کسبی ہے لہذا ان نظریات کے اکتساب میں جو منطق کے محتاج ہیں اب منطق کی حاجت نہیں ہوگی، اس لیے کہ اگر منطق کسبی نہیں ہوگی تو پھر بدیہی ہوگی اور یہ اس لیے باطل ہے کہ اس سے تعلم منطق سے استغنا لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہے اور کسبی ہونا اس لیے باطل ہے کہ کسبی ہونے کے باوجود اگر ان نظریات کے اکتساب میں جو منطق کے محتاج ہیں منطق کی حاجت ہو تو پھر دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں، لہذا ثابت ہو گیا کہ ان نظریات کے اکتساب میں جو منطق کے محتاج ہیں، منطق کی حاجت نہیں ہے اور یہی معارضہ ہے کیوں کہ مدعی نے احتیاج الی المنطق کا اثبات کیا ہے اور ہماری اس تقریر سے عدم احتیاج الی المنطق کا اثبات ہوتا ہے، اور یہاں پر یہ غلط فہمی بھی نہیں

ہونا چاہیے کہ شارح کو اس تقریر معارضہ کا علم ہی نہیں تھا، غلط فہمی اس لیے نہیں ہونا چاہیے کہ شارح نے اپنی شرح مطالع میں اس تقریر معارضہ کو بیان فرمایا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں اس کا بخوبی علم تھا لیکن علم ہونے کے باوجود آپ نے اس کی طرف توجہ نہیں دی اور توجہ نہ دینے کی وجہ یہ ہوئی کہ یہ تقریر و توجیہ اس مقام پر وارد متن کتاب کی عبارت کے مطابق نہیں تھی جب کہ مصنف کے لیے بھی یہی مناسب تھا کہ تقریر معارضہ میں بجائے بدیہی کے نظری کے ذکر کو مقدم کرتے اور دور و تسلسل کے لزوم کی طرف ان نظریات کے اکتساب میں اشارہ کرتے جو منطق کے محتاج ہیں۔

مصنف کو نظری کے ذکر کو مقدم رکھنا اور اس کی نفی کرنا اس لیے مناسب تھا کہ معارض نے کل منطق کو نظری قرار دیا ہے اس کے جواب میں مصنف کہتے کہ کل منطق نظری نہیں ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اور کل منطق بدیہی بھی نہیں ہے ورنہ تعلم منطق سے استغنا لازم آئے گا بلکہ بعض بدیہی ہے اور بعض نظری، اور جو نظری ہے وہ بدیہی سے مستفاد ہوگی تو اب نہ تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور نہ ہی تعلم منطق سے استغنا لازم آئے گا لیکن مصنف نے اس کے برخلاف نفسِ منطق کی تحصیل میں دور و تسلسل کے لزوم پر اقتصار کیا جیسا کہ یہ ان کی عبارت سے متبادر ہے۔

ویمکن أن یقال: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ مصنف کی یہ عبارت "ولیس کله بدیهیا الخ" معارضہ کے جواب کی جانب اشارہ نہ ہو بلکہ اس کا مقصد منطق کے حال کو بیان کرنا ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مصنف نے نفس منطق کے احتیاج کو بیان کر دیا تو اب ان کا ارادہ یہ ہوا کہ اس عبارت سے اس کے حال کو بیان کیا جائے کہ منطق کا کیا حال ہے کیا وہ بجمیع اجزائہ بدیہی ہے کہ کتابوں میں اس کی تدوین کی کوئی ضرورت نہ ہو یا وہ بجمیع اجزائہ کسبی ہے کہ اس کی تحصیل ہی محال ہو چہ جائے کہ کتابوں میں اس کی تدوین ہو، مصنف نے ان دونوں قسموں کو بیان کر کے ان کے فساد کو بھی بیان کر دیا جس سے یہ خود بخود ظاہر ہو گیا کہ منطق ان امور میں سے نہیں ہے کتابوں میں جن کی تدوین سے استغنا ہو اور ان امور میں سے بھی نہیں ہے، جن کی تحصیل اور تدوین محال ہو اسی کے ساتھ یہ بھی واضح کر دیا کہ منطق کی ضرورت ہے لہذا کتابوں میں اس کی تدوین ضروری ہے۔

"ولم یلتفت الشارح" سے میر صاحب واضح کرتے ہیں کہ متن کتاب کی عبارت کی یہ توجیہ مذکور یہاں پر ممکن ہے لیکن شارح نے اس کی طرف توجہ نہیں دی اور توجہ نہ دینے کا محرک یہ ہے کہ فنِ منطق کی کتابوں میں اس مقام پر مشہور یہی ہے کہ عدم احتیاج الی المنطق پر حجت قائم کرنے کے لیے معارضہ قائم کیا جائے۔

--*--*--*--*--*--

قوله لانها المقابلة على سبيل الممانعة **اقول** یعنی ان المعارضة مقابلة الدلیل بدلیل اٰخر مانعٍ للاول فی ثبوت مقتضاه وما ذکرتم لیس کذلك.

ترجمه: قوله اس لیے کہ معارضہ مقابلہ علی وجہ الممانعت کا نام ہے **اقول** یعنی معارضہ کسی دلیل کو دوسری

دلیل کے مقابل میں اس طرح لانا ہے کہ وہ دلیل اوّل کے مقتضٰی کے ثبوت سے مانع ہو اور جو دلیل تم نے ذکر کی ہے وہ ایسی نہیں ہے۔

تشریح:

قولہ لانها المقابلة اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ معارض کا کلام معارضہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ معارضہ مقابلہ علی وجہ الممانعت کا نام ہے۔

اقول: اس عبارت سے میر صاحب نے معارضہ کے معنی و مفہوم کی وضاحت کی ہے فرماتے ہیں کہ مدعی نے اپنے دعوی کو ثابت کرنے کے لیے جو دلیل دی ہے اس دلیل کے مقابلے میں ایسی دلیل لانے کا نام معارضہ ہے جو مدعی کی دلیل کو اثبات دعوی سے روک دے یعنی اس کا دعوی نہ ثابت ہونے دے بلکہ اس کے خلاف جو دعوی ہے وہ ثابت کر دے چوں کہ معارض کا کلام اس نوعیت کا نہیں ہے اس لیے وہ معارضہ بننے کا اہل نہیں ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله لا يتميز عند العقل الابعد العلم بموضوعه آلخ **اقول** اى لا يتميز عند العقل تميزا تاما ولا يحصل له زيادة بصيرة فى الشروع فى العلم الا بعد العلم بأن موضوعه ماذا اعنى التصديق بأن الشئ الفلانى مثلا موضوع لهذا العلم كما اشرنا اليه سابقاً.

ترجمہ: قولہ تم نے یہ سن لیا ہے کہ عند العقل علم ممتاز نہیں ہوتا مگر اس کے موضوع کے علم کے بعد **اقول** یعنی علم عند العقل تمیز تام کے طور پر ممتاز نہیں ہوتا ہے اور شارع فی العلم کو شروع فی العلم میں زیادتی بصیرت نہیں ہوتی ہے مگر اس علم کے بعد کہ اس علم کا موضوع کیا ہے یعنی اس بات کی تصدیق کے بعد کہ ”فلاں شئ اس علم کا موضوع ہے“ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح:

قولہ لایتمیز عند العقل اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ تمھیں ماقبل کی بحث سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عند العقل کسی خاص علم کا دیگر علوم سے امتیاز اس کے موضوع کے علم کے بعد ہی ہوتا ہے۔

اقول ای لا یتمیز عند العقل: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی علم کا دیگر علوم سے امتیاز کا مطلب زیادتی امتیاز اور شروع فی العلم میں زیادتی بصیرت مراد ہے اس لیے کہ نفس امتیاز اور نفس بصیرت فی الشروع کا حصول علم کے تصور برسمہ سے ہی ہو جاتا ہے لیکن زیادتی تمیز اور زیادتی بصیرت اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس علم کا موضوع کیا ہے یعنی اس تصدیق کے بعد کہ ”فلاں شی اس علم کا موضوع ہے“ مثلاً ”بدن انسان علم طب کا موضوع ہے“ جیسا کہ ہم نے اس کی طرف شارح کے قول ”فلان تمائز العلوم بحسب تمائز

الموضوعات" کے بیان میں اشارہ کیا ہے۔

قوله ولما كان موضوع المنطق اخص من مطلق الموضوع الخ **اقول** هذا كلام القوم ويتبادر منه الى الفهم ان المقصود تصور الموضوع فلذلك اعترض عليه بان العلم بالخاص مسبوق بالعلم بالعام اذا اجتمع هناك شيئان احدهما ان يكون العلم بالخاص علما به بالكنه ثانيهما ان يكون العام ذاتيا للخاص وكلاهما ممنوعان فى صورة النزاع واجيب ان ذلك بان الخاص ههنا اعنى موضوع المنطق مقيد والعام اعنى موضوع العلم مطلق ولا يتصور معرفة المقيد الا بعد معرفة المطلق وانضمامه الى ما قيّد به ورُدّ هذا الجواب بان المطلوب ههنا ليس تصور مفهوم موضوع المنطق حتى يصح توقفه على معرفة مفهوم الموضوع بل المط معرفة ما صدق عليه مفهوم موضوع المنطق كالمعلومات التصورية والتصديقية وليس ذلك مقيدًا فسقط ما ذكرتم بل الحق انه لما كان المقصود التصديق بان الشئ الفلانى موضوع للمنطق وذلك لايمكن الا بعد معرفة مفهوم الموضوع لانه وقع محمولا فى هذا التصديق ففسّره اولًا والحاصل ان المطلوب فى هذا المقام لو كان تصور ما صدق عليه مفهوم موضوع المنطق لم يحتج الى معرفة مفهوم الموضوع اصلا لانه عارض له لا ذاتى له واما اذا كان المط التصديق بالموضوعية احتيج الى بيان مفهومه سواء جعل فى التصديق موضوعًا وقيل موضوع المنطق هو ذا او جعل محمولا وقيل هذا موضوع المنطق.

ترجمه: قوله چوں کہ منطق کا موضوع مطلق موضوع سے خاص ہے **اقول** یہ قوم کا کلام ہے اور اس سے متبادر الی الفہم یہ ہوتا ہے کہ مقصود موضوع کا تصور ہے اس لیے اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ علم بالخاص علم بالعام سے مسبوق اس وقت ہے جب کہ وہاں دو چیزیں جمع ہوں، اول یہ ہے کہ علم بالخاص علم بالکنہ ہو اور ثانی یہ ہے کہ عام خاص کا ذاتی ہو اور صورت نزاع میں دونوں چیزیں ممنوع ہیں اس کا یوں جواب دیا گیا ہے کہ یہاں خاص یعنی موضوع المنطق مقید ہے اور عام یعنی موضوع العلم مطلق ہے اور مقید کی معرفت متصور نہیں ہوتی ہے مگر مطلق اور اس کی قید منضم جس سے اسے مقید کیا گیا ہے کی معرفت کے بعد اور اس جواب کی بایں طور تردید کی گئی ہے کہ یہاں پر موضوع المنطق کے مفہوم کا تصور مطلوب نہیں ہے کہ مفہوم موضوع کی معرفت پر موضوع منطق کے تصور کا موقوف ہونا صحیح ہو بلکہ یہاں اس کی معرفت مطلوب ہے جس پر موضوع المنطق کا مفہوم صادق ہے جیسے معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ اور یہ مقید نہیں ہیں لہذا وہ جواب ساقط ہو گیا جو آپ نے دیا ہے بلکہ حق یہاں پر ہے کہ مقصود اس بات کی تصدیق ہے کہ "فلاں شی منطق کا موضوع

ہے" اور یہ مفہوم موضوع کی معرفت کے بعد ہی ممکن ہے اس لیے کہ موضوع اس تصدیق (قضیہ) میں محمول واقع ہے اس لیے مصنف نے موضوع کی پہلے تفسیر کردی حاصل یہ ہے کہ اس مقام میں اگر اس کا تصور مطلوب ہے جس پر موضوع المنطق کا مفہوم صادق ہے تو مفہوم موضوع کی معرفت کی قطعاً حاجت نہیں ہے اس لیے کہ موضوع اس کا (مصداق) عارض ہے اس کا ذاتی نہیں ہے لیکن جب موضوع کی موضوعیت کی تصدیق مطلوب ہو تو مفہومِ موضوع کے بیان کی حاجت ہوگی خواہ موضوع کو تصدیق (قضیہ) کا موضوع بنایا جائے اور کہا جائے "موضوع المنطق ھو ذا" یا اسے محمول بنایا جائے اور یوں کہا جائے "ھذا موضوع المنطق"۔

تشریح:

قولہ ولما کان موضوع المنطق اس عبارت سے شارح نے ایک دخلِ مقدر کو دفع کیا ہے۔ داخل یہ ہے کہ جب بحث ثانی منطق کے موضوع کے بیان کے لیے ہے تو مصنف کو چاہیے تھا کہ منطق کے موضوع کو بیان کرتے لیکن انھوں نے منطق کے موضوع کے بجائے مطلقِ موضوع کی تعریف شروع کردی۔

شارح نے اس عبارت سے اس دخلِ مقدر کو دفع کیا ہے فرماتے ہیں کہ مطلق موضوع عام ہے اور منطق کا موضوع خاص ہے اور خاص کی معرفت سے پہلے عام کی معرفت ضروری ہے، اس لیے مصنف نے پہلے عام موضوع کی تعریف کی ہے بعدہ منطق کے موضوع کو بیان فرمایا ہے۔

اقول ھذا کلام القوم: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ "لما کان موضوع المنطق" سے جو جواب پیش کیا گیا ہے وہ شارح کا جواب نہیں ہے بلکہ عام مناطقہ کا جواب ہے جسے شارح نے یہاں پر نقل کیا ہے، اور اس جواب سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ یہاں پر موضوع کے مفہوم کا تصور مقصود ہے، اسی لیے اس جواب پر شارحِ رسالۂ شمسیہ علامہ سعد الدین قدس سرہ العزیز نے اعتراض قائم کیا ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ خاص کی معرفت سے پہلے عام کی معرفت ضروری ہے لیکن یہ دو شرطوں سے مشروط ہے پہلی شرط یہ ہے کہ خاص کا علم علم بالکنہ کے طور پر مقصود ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ عام خاص کا ذاتی ہو یعنی خاص کی ماہیت و حقیقت کا ایک جز ہو جیسے کہ حیوان انسان کی ماہیت کا ایک جز ہے اور صورت مسئلہ میں دونوں شرطیں مفقود ہیں، پہلی شرط اس وجہ سے مفقود ہے کہ شروع فی العلم کے لیے مطلق موضوع کا نہ تو تصور بالکنہ ضروری ہے اور نہ ہی مقصود ہے بلکہ اس کے لیے موضوع کا تصور بوجہ ما کافی ہے اور دوسری شرط اس لیے مفقود ہے کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور معلوماتِ تصدیقیہ ہیں اور مطلق موضوع ان دونوں کا وصف ہے اور وصف موصوف سے خارج ہوتا ہے اور جو شی کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے وہ شی کا ذاتی نہیں ہو سکتا ہے۔

واجیب عن ذلک: اس عبارت سے محقق تفتازانی کے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ

یہاں پر عام اور خاص سے ان کا متبادر معنی مراد نہیں ہے بلکہ عام سے یہاں پر مطلق یعنی موضوع العلم مراد ہے اور خاص سے یہاں پر مقید یعنی موضوع المنطق مراد ہے اور مقید کی حقیقت مطلق مع القید ہے لہذا مطلق مقید کی حقیقت کا ایک جزء ہوگا اور یہ ممکن نہیں ہے کہ "کل" کا علم اس کے "جز" کے بغیر ہو جائے لہذا موضوع منطق کا علم، علم بالکنہ ہوگا اور مطلق موضوع مقید یعنی موضوعِ منطق کے علم کا چوں کہ جزء ہے لہذا اب وہ موضوع المنطق کا ذاتی بھی ہوگا لہذا یہاں پر دونوں شرطیں پائی گئیں اور جب دونوں شرطیں پائی گئیں تو موضوع المنطق کی معرفت سے پہلے موضوع العلم کی معرفت ضروری ہو گئی اس لیے مصنف نے موضوع المنطق کے بیان پر مطلقِ موضوع کے بیان کو مقدم کیا ہے۔

ورد هذا الجواب: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ مذکورہ جواب کی بایں طور تردید کی گئی ہے کہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں "موضوع المنطق" کے مفہوم کا تصور مقصود نہیں ہے کہ مطلق موضوع کے مفہوم کی معرفت پر "موضوع المنطق" کے تصور کا موقوف ہونا صحیح ہو بلکہ یہاں پر اس کی معرفت مطلوب ہے جس پر "موضوع المنطق" کا مفہوم صادق ہوتا ہے مثلا معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ اور ظاہر ہے کہ یہ مقید نہیں ہیں لہذا جو جواب پیش کیا گیا ہے اب وہ خود بخود ساقط ہو گیا لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اعتراض بھی ساقط ہو گیا بلکہ اعتراض ابھی بھی برقرار ہے، لہذا مناطقہ کے کلام سے جو متبادر ہے۔ (موضوع المنطق کے مفہوم کا تصور مقصود ہے) وہ حق نہیں ہے۔

بل الحق أنه: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ یہاں پر "موضوع المنطق" کے مفہوم کا تصور مقصود نہیں ہے بلکہ "الشیء الفلانی موضوع للمنطق" جو ایک قضیہ حملیہ ہے اس کی تصدیق مقصود ہے جس میں "الشیء الفلانی" موضوع کی جگہ پر ہے اور "موضوع للمنطق" محمول کی جگہ پر ہے اور تصدیق کا حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ موضوع، محمول، اور نسبت حکمیہ کا تصور نہ ہو جائے چوں کہ اس قضیہ میں "موضوع للمنطق" محمول ہے، لہذا اس قضیہ کی تصدیق کے لیے دیگر اجزا کے ساتھ موضوع للمنطق کی معرفت بھی محمول ہونے کی وجہ سے ضروری ہوگی اور ظاہر ہے کہ یہ مقید ہے اور مقید کی معرفت مطلق کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے لہذا موضوع منطق کی معرفت سے پہلے مطلق موضوع کی معرفت ضروری ہے اس لیے مصنف نے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کی ہے لہذا اب مذکورہ جواب صحیح ہو جائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ شروع فی العلم کے مقدمہ میں اگر اس کا تصور مقصود ہے جس پر موضوع المنطق کا مفہوم صادق ہوتا ہے یعنی معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ تو اس صورت میں مطلق موضوع کی معرفت کوئی ضروری نہیں ہے جیسا کہ ماقبل میں اس کی وجہ بیان کی گئی ہے لیکن اگر "الشی الفلانی موضوع للمنطق" کی تصدیق مقصود ہے تو اس کی معرفت لفظ موضوع کے مفہوم کی معرفت پر موقوف ہے خواہ موضوع المنطق کو قضیہ میں موضوع بنایا جائے مثلا یوں کہا جائے "موضوع المنطق ھو ذا" یا اسے محمول بنایا جائے مثلا یوں کہا جائے "الشی الفلانی موضوع للمنطق"۔

قوله تلحق الشیٔ لما هو هو **اقول** لفظة ما موصولة واحد الضميرين راجع الى ما والاخر الى الشیٔ ای تلحق الشیٔ للامر الذی هو ای ذلك الامر هو ای ذلك الشیٔ وحاصله تلحق الشیٔ لذاته۔

ترجمه: قوله اور عوارض ذاتیہ وہ ہیں جو شی کولذاتہ لاحق ہوں **اقول** لفظ "ما" موصولہ ہے اور دونوں ضمیروں میں سے ایک ضمیر "ما" کی طرف راجع ہے اور دوسری "شی" کی طرف راجع ہے یعنی جو شی کو اس امر کی وجہ سے لاحق ہوں جو امر کہ وہی شی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جو شی کولذاتہ لاحق ہوں۔

تشریح:

قوله تلحق الشی لما هو هو اس عبارت سے شارح نے عوارضِ ذاتیہ کی تعریف کی ہے فرماتے ہیں کہ عوارضِ ذاتیہ وہ ہیں جو شی کولذاتہ عارض ہوں۔

اقول لفظة ما موصولة: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لفظ "ما" گوکہ موصولہ اور موصوفہ کے درمیان مشترک ہے، لیکن یہاں پر "ما" کا موصولہ ہونا متعین ہے اور دونوں ضمیر "هو" میں سے ایک بغیر کسی تعیین کے "ما" موصولہ کی طرف راجع ہے اور دوسری "شی" کی طرف راجع ہے گوکہ شارح نے قرب کی وجہ سے پہلی ضمیر هو کو "ما" کی طرف لوٹایا ہے، لہذا اب "تلحق الشی لما هو هو" کا مطلب یہ ہوا کہ شی کے عوارضِ ذاتیہ وہ احوال ہیں جو شی کو ایسے امر کی وجہ سے عارض ہوں کہ وہ امر خود وہی شی ہو اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جو شی کولذاتہ یعنی بلا واسطہ عارض ہوں؟ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ امر اور شی کے مابین اتحاد سے اتحاد فی المفہوم مراد ہو اور اگر اتحاد فی الصدق مراد ہو تو اس میں عرض ذاتی کی قسم ثانی (جس کا عروض شی پر شی کے جزکے واسطے سے ہو) اور قسم ثالث (جس کا عروض شی پر شی کے امر مساوی کے واسطے سے ہو) داخل ہوگی۔

—*—*—*—*—*—

قوله كالتعجب اللاحق لذات الانسان **اقول** فان قلت العارض للشیٔ ما يكون محمولاً عليه خارجا عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان واجيب بانهم يتسامحون فی العبارات كثيرا فيذكرون مبدأ المحمول كالتعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها واعلم ان العوارض التی تلحق الاشياء لذواتها لا يكون بينها وبين تلك الاشياء واسطة فی ثبوتها لها بحسب نفس الامر واما العلم بثبوتها لها فربما يحتاج الى برهان۔

ترجمه: قوله جیسے تعجب ہے جوذات انسان کولاحق ہوتا ہے **اقول** اگر تم کہو کہ عارض شی وہ ہے جو شی پر محمول اور اس سے خارج ہو اور تعجب انسان پر محمول نہیں ہوتا ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مناطقہ عبارتوں میں اکثر

تسامح کرتے ہیں تو یہ لوگ محمول کے مبدأ کو ذکر کرتے ہیں مثلاً تعجب، نطق، ضحک، اور کتابت وغیرہ اور ان سے وہ محمولات مراد لیتے ہیں جو ان سے مشتق ہوں اور تم یہ جان لو کہ وہ عوارض جو اشیاء کو لذاتہ عارض ہوتے ہیں ان عوارض اور اشیاء کے مابین ثبوت عوارض للأشیاء میں نفس الامر کے لحاظ سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا ہے لیکن اشیاء کے لیے عوارض کے ثبوت کا علم بسا اوقات دلیل کا محتاج ہوتا ہے۔

تشریح:

قوله کالتعجب اللاحق اس عبارت سے شارح نے عوارض ذاتیہ کی مثال دی ہے فرماتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ وہ ہیں جو شی کو لذاتہ عارض ہوں جیسے تعجب ہے جو ذات انسان کو عارض ہوتا ہے۔

اقول فان قلت العارض: اس عبارت سے تعجب سے عرض ذاتی کی جو مثال دی گئی ہے اس پر ایک اعتراض قائم کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ عارض شی وہ ہے جو شی کی حقیقت سے خارج ہو اور شی پر محمول ہو اور تعجب وصف محض ہونے کی وجہ سے انسان پر محمول نہیں ہو سکتا مثلاً "الانسان تعجب" بولنا صحیح نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس اعتراض میں کوئی دم نہیں ہے اس لیے کہ مناطقہ عبارتوں میں اکثر تسامح کرتے ہیں ان کی یہ عادت جاری ہے کہ وہ ماخذ اشتقاق بولتے ہیں اور اس سے اس کا مشتق مراد لیتے ہیں مثلاً بولتے ہیں تعجب اور مراد متعجب لیتے ہیں اسی طرح نطق، ضحک، کتابت، بول کر ان کے محمولات مشتقہ ناطق، ضاحک اور کاتب مراد لیتے ہیں۔

واعلم أن العوارض: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ عوارض جو اشیا کو لذاتہ عارض ہوتے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں ایک ان عوارض کا ان اشیا کے لیے نفس الامر میں ثبوت اور ایک ثبوت کا علم پہلی صورت میں عوارض اور ان کے معروضات کے مابین واسطے کی حاجت نہیں ہوتی اور دوسری صورت میں کبھی برہان کی ضرورت پڑتی ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله کالحرکة بالارادة اللاحقة للانسان بواسطة انه حیوان **اقول** طریقة المتاخرین انهم یجعلون اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الذاتیة التی یبحث عنها فی العلوم ولیست بصحیحة بل الحق ان الاعراض الذاتیة ما یلحق الشئ لذاته او لما یساویه سواء کان جزءا له او خارجا عنه.

ترجمه: قوله جیسے حرکت بالارادہ جو انسان کو حیوان کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے۔ **اقول** متاخرین مناطقہ کا طریقہ یہ ہے کہ یہ لوگ اس عارض کو جو شی کے جزء عام کے واسطے سے شی کو عارض ہو اسے ان اعراض ذاتیہ میں شمار کرتے ہیں جن سے علوم میں بحث ہوتی ہے حالاں کہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ حق یہ ہے کہ اعراض ذاتیہ وہ ہیں جو شی کو لذاتہ عارض ہوں یا اس کے واسطے سے عارض ہوں جو شی معروض کے مساوی ہو خواہ وہ شی معروض کا جز ہو یا اس سے خارج ہو۔

تشریح:

قوله کالحرکة بالإرادة اس عبارت سے شارح نے عوارض ذاتیہ کی قسم ثانی کی مثال دی ہے، فرماتے ہیں کہ جو شی کو شیِ معروض کے جز کے واسطے سے عارض ہو وہ بھی عوارض ذاتیہ میں داخل ہے جیسے کہ حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے جو حیوان کہ انسانِ معروض کی حقیقت کا ایک جز ہے۔

اقول طریقة المتاخرین انهم: اس عبارت سے میر صاحب نے متاخرین مناطقہ کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں کہ متاخرین مناطقہ وہ عارض جو شی کو اس کے جزء عام کے واسطے سے عارض ہوا سے عوارضِ ذاتیہ میں شمار کرتے ہیں جیسے حرکت بالارادہ انسان کو اس کے عام جز حیوان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے۔ حالاں کہ ان کا یہ طریقہ صحیح نہیں ہے اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر عارض معروض سے عام ہو جائے گا جب کہ علم میں موضوعِ معروض کے عارض مخصوص سے بحث ہوتی ہے اس لیے میر صاحب فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ عوارض ذاتیہ وہ ہیں جو شی معروض کو لذاتہ یعنی بلاواسطہ عارض ہوں یا ایسی شی کے واسطے سے عارض ہوں جو شیِ معروض کے مساوی ہو اب چاہے وہ شیِ معروض کا جز ہو جیسے انسان کے لیے معقولات کا ناطق کے واسطے سے ادراک جو ناطق کہ انسان کے مساوی ہے اور اس کی حقیقت کا جز بھی ہے یا وہ شیِ معروض سے خارج ہو جیسے کہ تعجب کے واسطے سے انسان پر ضحک کا عروض جو تعجب کہ انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور اس کے مساوی بھی ہے، مساوی کا مطلب یہ ہے کہ تعجب بمعنی متعجّب اور انسان کے مابین مصداق میں اتحاد ہے۔

مذکورہ دونوں طریقوں میں فرق یہ ہے کہ متاخرین نے مساوی کی صرف ایک ہی صورت نکالی ہے جب کہ میر صاحب نے اسے عام کر کے اس کی دو صورتیں نکالی ہیں۔

صاحبِ شرح تہذیب نے بھی مساوی کو عام کر کے اس کی دو صورتیں نکالی ہیں فرماتے ہیں "والعرض الذاتی مایعرض الشی أما اوّلا بالذات واما بواسطة امر مساوٍ لذلك الشی"۔

-*-*-*-*-*-

قوله لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض **اقول** يعنى ان الثلثة الاوّل من الاعراض لما استندت الى الذات فى الجملة نسبت الى الذات وتسمى ذاتية واما الثلثة الاخيرة فهى وان كانت عارضةً لذات المعروض الا انها لسيت مستندةً اليها وفيها غرابة بالقياس الى ذات المعروض فلم تنسب اليها بل سميت اعراضًا غريبةً.

ترجمہ: قوله اس لیے کہ ان میں ذات معروض کے لحاظ سے غرابت ہے۔ **اقول** یعنی شروع کے تین اعراض چوں کہ فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتے ہیں اس لیے ان کی نسبت ذات کی طرف کر دی گئی اور نام اعراض ذاتیہ رکھا گیا اور آخری تین اعراض بھی اگرچہ ذات معروض کو عارض ہیں مگر یہ ذات معروض کی طرف منسوب نہیں ہوتے

ہیں اور ان میں ذات معروض کے لحاظ سے غرابت ہوتی ہے تو انھیں ذات معروض کی طرف منسوب نہیں کیا گیا ہے بلکہ ان کا نام اعراض غریبہ رکھا گیا ہے۔

تشریح:

قوله لما فيها من الغرابة شارح نے یہاں پر عوارض کی کل چھ ۶/ قسمیں بیان کی ہیں پھر یہ بتایا ہے کہ شروع کے جو تین عوارض ہیں انھیں عوارض ذاتیہ کہتے ہیں اور آخر کے جو تین عوارض ہیں انھیں عوارض غریبہ کہتے ہیں، غریبہ اس لیے کہتے ہیں کہ ان میں ذات معروض کے لحاظ سے غرابت پائی جاتی ہے گو کہ یہ بھی ذات معروض کی طرف ہی منسوب ہوتے ہیں۔

يعني ان الثلثة: اس عبارت سے میر صاحب نے شروع کے جو تین عوارض ہیں انھیں عوارض ذاتیہ کہے جانے کی وجہ بیان کی ہے شروع کے تین اعراض یہ ہیں (۱) عارض کا شئ معروض پر عروض لذاتہ ہو جیسے کہ تعجب کا ذات انسان پر عروض (۲) عارض کا معروض پر عروض معروض کے جز کے واسطے سے ہو جیسے کہ حرکت بالارادہ کا حیوان کے واسطے سے انسان پر عروض (۳) عارض کا معروض پر عروض معروض کے امر خارج مساوی کے واسطے سے ہو جیسے کہ ضحک کا انسان پر تعجب کے واسطے سے عروض۔

عارض ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ شئ پر حمل بالمواطات کے طریقے پر محمول ہو خواہ حمل بالمواطات اولاً اور بالذات ہو یا ایسے امر کے واسطے سے ہو جو اس شی کے مساوی ہو۔

میر صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تینوں اعراض فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتے ہیں جیسا کہ شرح میں اس کی وضاحت کی گئی ہے، ذات کی طرف منسوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ذات کی طرف ان کی نسبت قوی ہوتی ہے برخلاف باقی تین کے کہ وہ اس نوعیت کے نہیں ہوتے ہیں اگرچہ وہ بھی ذات کی طرف منسوب ہوتے ہیں بہرکیف شروع کے تین اعراض چوں کہ فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتے ہیں اس لیے ذات کی طرف ان کی نسبت کر کے انھیں اعراض ذاتیہ کہا جاتا ہے۔

واما الثلاثة الاخيرة: اس عبارت سے آخری تین کو اعراض غریبہ کہے جانے کی وجہ بیان کی گئی ہے آخری تین یہ ہیں (۱) عارض کا معروض پر عروض کسی ایسے امر کے واسطے سے ہو جو معروض سے خارج اور اس سے عام ہو جیسے کہ حرکت کا جسم کے واسطے سے ابیض پر عروض (۲) عارض کا معروض پر عروض ایسے امر کے واسطے سے ہو جو معروض سے خارج اور اس سے اخص ہو جیسے کہ ضحک کا انسان کے واسطے سے حیوان پر عروض (۳) عارض کا معروض پر عروض ایسے امر کے واسطے سے ہو جو معروض کے مبائن ہو جیسے حرارت کا آگ کے واسطے سے پانی پر عروض۔

یہ تینوں اعراض غریبہ کہلاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ذات شی کی طرف منسوب نہیں ہوتے ہیں منسوب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ذات شی پر ان کا حمل نہیں ہوتا ہے اور ان میں ذات شی کے لحاظ سے غرابت ہوتی ہے گو کہ یہ بھی

ذات شی کو عارض ہوتے ہیں لیکن یہ شی کی طرف منسوب نہیں ہوتے اس لیے انھیں اعراض غریبہ کہا جاتا ہے۔

-*-*-*-*-*-

قوله والعلوم لایبحث فیها الاعن الاعراض الذاتیة لموضوعاتها **اقول** وذلك لان المقصود فی العلوم بیان احوال موضوعها والاعراض الذاتیة لشی احوال له فی الحقیقة واما الاعراض الغریبة فهی فی الحقیقة احوال الاشیاء اخر فهی بالقیاس الیها اعراض ذاتیة فیجب ان یبحث عنها فی العلوم الباحثة عن احوال تلك الاشیاء مثلا الحرکة بالقیاس الی الابیض عرض غریب وبالقیاس الی الجسم عرض ذاتی فیبحث عن الحرکة فی العلم الذی موضوعه الجسم وقس علیها ماعداها.

ترجمه: قوله اور علوم میں علوم کے موضوعات کے اعراض ذاتیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے **اقول** اور یہ اس لیے ہے کہ علوم میں موضوعاتِ علوم کے احوال کا بیان مقصود ہے اور شی کے اعراض ذاتیہ حقیقت میں شی کے احوال ہوتے ہیں اور رہے اعراض غریبہ تو یہ درحقیقت دوسری اشیا کے احوال ہوتے ہیں پس یہ دیگر اشیا کے لحاظ سے اعراض ذاتیہ ہیں لہذا ان سے انھیں علوم میں بحث ہوگی جو ان اشیا کے احوال سے بحث کرتے ہوں مثلا حرکت ابیض کے لحاظ سے عرض غریب ہے اور جسم کے لحاظ سے عرض ذاتی ہے پس جس علم کا موضوع جسم ہو اس میں حرکت سے بحث ہوگی اسی پر اس کے علاوہ کو قیاس کرلو۔

تشریح:

قوله والعلوم لایبحث فیها اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ علوم میں موضوعاتِ علوم کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے عوارض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی ہے۔

اقول وذلک لأن المقصود فی العلوم: اس عبارت سے میر صاحب نے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ علوم میں مقصود اصلی موضوعاتِ علوم کے احوال کو بیان کرنا ہے اور اعراض ذاتیہ ہی موضوع کے احوال ہوتے ہیں اس لیے علوم میں موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اعراض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ عوارض غریبہ دیگر اشیا کے احوال ہوتے ہیں اس لیے ان سے ان علوم میں بحث ہوگی جن کے موضوع دیگر اشیا ہوں مثلا حرکت ابیض کے لحاظ سے عرض غریب ہے کیوں کہ حرکت ابیض کو جسم کے واسطے سے عارض ہوتی ہے جو کہ ابیض کی ماہیت سے خارج اور اس سے عام ہے لیکن یہی حرکت جسم کے لیے عرض ذاتی ہے لہذا جس علم کا موضوع جسم ہو اس میں حرکت سے بحث ہوگی جیسے طبعیات کا علم ہے جس میں اجسام کے تغیر و تبدل، حرکات و سکنات اور ان کی خاصیات سے بحث ہوتی ہے اسی لیے اسے علم الاجسام بھی کہا جاتا ہے یا جیسے ضحک ہے جو حیوان کے لیے عرض غریب ہے اور انسان

کے لیے عرض ذاتی ہے لہذا ضحک سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع انسان ہو۔

—*—*—*—*—*—

قوله فنقول موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية **اقول** ليس المراد انها مطلقا موضوع المنطق بل هى مقيدة بصحة الايصال موضوع له وذلك لان المنطقى لايبحث عن جميع احوال المعلومات التصورية والتصديقية مطلقا بل عن احوالها باعتبار صحة ايصالها الى مجهول وتلك الاحوال هى الايصال وما يتوقف عليه الايصال واما احوال المعلومات لا من هذه الحيثية اعنى صحة الايصال ككونها موجودةً فى الذهن اوغير موجودة وكونها مطابقة لما هيات الاشياء فى انفسها او غير مطابقةٍ لها الى غير ذلك من احوالها فلا بحث للمنطقى عنها اذ ليس غرضُه متعلقا بها فموضوع المنطق مقيد بصحة الايصال لا بنفس الايصال والا لم يصح البحث عن نفس الايصال لانه حٍ ليس من الاعراض الذاتية بل قيد للموضوع بل الايصال وما يتوقف عليه اعراض ذاتية له فيُبحث عنهما فى هذا العلم۔

ترجمہ: قوله تو ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں۔ **اقول** یہ مراد نہیں ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ مطلقاً منطق کا موضوع ہیں بلکہ یہ صحت ایصال سے مقید ہوکر منطق کا موضوع ہیں اور ایسا اس لیے ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے جمیع احوال سے مطلقا بحث نہیں کرتا بلکہ معلومات کے احوال سے صحتِ ایصال الی المجہول کے اعتبار سے بحث کرتا ہے اور وہ احوال ایصال ہیں اور وہ ہیں جن پر ایصال موقوف ہے اور رہے معلومات کے وہ احوال جو اس نوعیت یعنی صحتِ ایصال کے رتبے کے نہیں ہیں مثلاً ان کا موجود اور غیر موجود فی الذہن ہونا، ماہیات اشیا فی انفسہا کے مطابق ہونا یا نہ ہونا وغیرہ، منطقی ان احوال سے بحث نہیں کرتا کیوں کہ ان احوال سے اس کی کوئی غرض متعلق نہیں ہوتی، لہذا منطق کا موضوع صحتِ ایصال سے مقید ہے، عین ایصال سے مقید نہیں ہے ورنہ ایصال سے بحث ہی صحیح نہیں ہوگی اس لیے کہ اس تقدیر پر وہ اعراض ذاتیہ کی قبیل سے نہیں ہوں گے بلکہ موضوع کی قید ہوں گے لہذا ایصال اور جن پر موضوع کے اعراض ذاتیہ موقوف ہیں ان سے اس علم میں بحث ہوگی۔

تشریح:

قوله فنقول موضوع المنطق مطلق موضوع کے مفہوم کی وضاحت کے بعد اس عبارت سے شارح نے خاص علم منطق کے موضوع کی وضاحت کی ہے، فرماتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ منطق میں انھیں کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور علم میں جس کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے وہی علم کا موضوع ہوتا ہے لہذا معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہی منطق کا موضوع ہوں گے۔

اقول لیس المراد الھا: اس عبارت سے میر صاحب نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ منطق کا موضوع ہیں اس سے آپ کی کیا مراد ہے یہ مطلقاً منطق کا موضوع ہیں یا من حیث الایصال موضوع ہیں، اگر مطلقاً موضوع ہیں تو یہ ظاہر الفساد ہے، اس لیے کہ منطق میں معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے جملہ احوال سے بحث نہیں ہوتی ہے اور اگر معلومات من حیث الایصال موضوع ہیں تو اس تقدیر پہ ایصال موضوع کا تتمہ اور اس کی قید ہوگا اس لیے کہ وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ منطق کا موضوع ہیں جو مجہول تصوری یا تصدیقی کی جانب موصل ہوں، اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ ایصال موضوع کے ان اعراض ذاتیہ میں سے نہ ہو جن سے کہ علم میں بحث کی جاتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ مطلقاً منطق کا موضوع نہیں ہیں بلکہ یہ صحتِ ایصال کی قید سے مقید ہوکر منطق کا موضوع ہیں کیوں کہ مناطقہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے جملہ احوال سے بحث نہیں کرتے ہیں بلکہ صرف انھیں احوال سے بحث کرتے ہیں جن کا مجہول تصوری یا تصدیقی کی جانب موصل ہونا صحیح ہو لہذا یہاں پر صحتِ ایصال میں جو لفظ "صحت" مضاف ہے وہ موضوع کا تتمہ اور قید ہے، "ایصال" جو مضاف الیہ ہے وہ موضوع کا تتمہ اور قید نہیں ہے لہذا اب یہ لازم نہیں آئے گا کہ ایصال موضوع کے ان اعراض ذاتیہ میں سے نہ ہو جن سے کہ علم میں بحث کی جاتی ہے۔

وتلك الأحوال هي الإيصال: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ منطق میں معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ کے جن احوال سے بحث ہوتی ہے وہ دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نفسِ ایصال اور ایک وہ جن پر ایصال موقوف ہوتا ہے ان کے علاوہ معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ کے جو دیگر احوال ہیں ان سے منطق میں کوئی بحث نہیں ہوتی ہے مثلاً معلومات کا ذہن میں موجود ہونا یا موجود نہ ہونا، ماہیات اشیائی انفسہا کے مطابق ہونا یا مطابق نہ ہونا یا اس طرح کے اور جو احوال ہیں منطق میں ان سے کوئی بحث نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ عصمت عن الخطائی الفکر میں ان کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

فلا بحث للمنطقي عنها: یہ عبارت میر صاحب کے اس قول پر متفرع ہے "بل عن احوالها باعتبار صحة ایصالها الی مجهول" اور اس عبارت سے اس وہم کے اندفاع کی جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ من حیث الایصال منطق کا موضوع ہیں لہذا لازم آئے گا کہ ایصال اعراضِ ذاتیہ میں سے نہ ہو بلکہ موضوع کی قید ہو اور علم میں موضوع کی قید سے بحث نہیں ہوتی ہے جب کہ نفس الامر یہ ہے کہ ایصال اور وہ امور جن پر اعراضِ ذاتیہ موقوف ہوتے ہیں ان سے علم میں بحث ہوتی ہے۔

جواب وہی ہے جو ابھی دیا گیا ہے کہ موضوع کی قید لفظ "صحت" جو مضاف ہے وہ ہے۔ "ایصال" جو مضاف الیہ ہے وہ موضوع کی قید نہیں ہے لہذا مذکورہ اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

—*—*—*—*—*—

قوله لانه یبحث عنها من حیث انها توصل الی مجهول تصوری او مجهول تصدیقی

اقول احوال المعلومات التصورية التی يُبحث عنها فی المنطق ثلثة اقسام احدها الايصال الی مجهول تصوری اما بالکنه کما فی الحد التام واما بالوجه اما ذاتی او عرضی کما فی الحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وذلك فی باب التعريفات وثانيها ما يتوقف عليه الايصال الی المجهول التصوری توقفا قريبا ککون المعلومات التصورية کلية وجزئية وذاتية وعرضيّة وجنسا وفصلاً وخاصة فان الموصل الی التصور يترکب من هذه الامور فالايصال يتوقف علی هذه الاحوال بلا واسطة وذکر الجزئية ههنا علی سبيل الاستطراد والبحث عن هذه الاحوال فی باب الکليات الخمس وثالثها مايتوقف عليه الايصال الی المجهول التصديقی توقفا بعيدا ای بواسطة ککون المعلومات التصورية موضوعات او محمولات والبحث عنها فی ضمن باب القضايا واما احوال المعلومات التصديقية التی يُبحث عنها فی المنطق فثلثة اقسام ايض احدها الايصال الی المجهول التصديقی يقينيا کان او غير يقينی جازما او غير جازم وذلك مباحث القياس والاستقراء والتمثيل التی هی انواع الحجة وثانيها مايتوقف عليه الايصال الی المجهول التصديقی توقفا قريبا و ذلك فی مباحث القضايا وثالثها مايتوقف عليه الايصال الی المجهول التصديقی توقفا بعيدا ای بواسطة ککون المعلومات التصديقية مقدمات وتوالی فان المقدم والتالی قضيتان بالقوة القريبة من الفعل فهما معدودان فی المعلومات التصديقية دون التصورية بخلاف الموضوع والمحمول فانهما من قبيل التصورات.

ترجمہ: قولہ ہم نے ماقبل میں جو کہا ہے وہ اس لیے کہا ہے کہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہولِ تصوری یا مجہول تصدیقی کی طرف موصل ہوتے ہیں **اقول** معلومات تصوریہ کے وہ احوال جن سے منطق میں بحث کی جاتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں (۱) مجہول تصوری کی جانب ایصال یا تو بالکنہ ہو جیسا کہ حد تام میں ہے یا بالوجہ ہو، بالوجہ کی صورت میں ذاتی ہو یا عرضی ہو جیسا کہ حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص میں ہے ان سے معرفات کے باب میں بحث ہوتی ہے (۲) وہ احوال جن پر مجہولِ تصوری کی طرف ایصال بطور توقفِ قریب (بلا واسطہ) کے موقوف ہو جیسے معلومات تصوریہ کا کلی، جزئی، ذاتی اور عرضی ہونا، جنس، فصل اور خاصہ ہونا کیوں کہ انھیں امور سے موصل الی التصور مرکب ہوتا ہے لہذا ایصال ان احوال پر بلا واسطہ موقوف ہے اور یہاں پر جزئی کا ذکر بالتبع ہے کلیات خمسہ کے باب میں ان امور سے بحث ہوتی ہے (۳) وہ احوال جن پر مجہولِ تصدیقی کی طرف ایصال توقف بعید (بالواسطہ) کے طور پر موقوف ہو جیسے معلوماتِ تصوریہ کا موضوع اور محمول ہونا ان احوال سے بحث باب قضایا کے ضمن میں ہوتی ہے، اور معلوماتِ تصدیقیہ کے جن احوال سے بحث ہوتی ہے ان کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) مجہول تصدیقی کی طرف ایصال یقینی ہو یا غیر یقینی، جازم ہو یا غیر

جازم ان سے قیاس، استقرا اور تمثیل کے مباحث میں بحث ہوتی ہے جو حجت کی قسمیں ہیں (۲) وہ احوال جن پر بطورِ توقف قریب کے مجہول تصدیقی کی طرف ایصال موقوف ہو ان احوال سے قضایا کے مباحث میں بحث ہوتی ہے۔ (۳) جن پر بطورِ توقف بعید (بالواسطہ) کے مجہول تصدیقی کی طرف ایصال موقوف ہو جیسے معلومات تصدیقیہ کا مقدم اور تالی ہونا کیوں کہ مقدم اور تالی بطور فعل کی قوت قریبہ کے دو قضیہ ہیں لہذا ان کا معلومات تصدیقیہ میں شمار ہو گا نہ کہ معلومات تصوریہ میں برخلاف موضوع اور محمول کے کہ یہ دونوں تصورات کی قبیل سے ہیں۔

تشریح:

قوله لأنه يبحث عنها اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں جو یہ کہا ہے کہ منطقی معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ کے اعراضِ ذاتیہ سے بحث کرتا ہے یہ اس لیے کہا ہے کہ منطقی معلوماتِ تصوریہ اور معلوماتِ تصدیقیہ سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہولِ تصوری اور مجہولِ تصدیقی کی طرف موصل ہوں مثلا حیوان اور ناطق جو معلوم تصوری ہیں اب منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ کیسے مرتب کیا جائے کہ مجموعہ مجہولِ تصوری (انسان) کی طرف موصل ہو جائے۔

احوال المعلومات التصورية: اس عبارت سے میر صاحب نے معلوماتِ تصوریہ کے ان احوال کی تفصیل کی ہے جن سے منطق میں بحث ہوتی ہے۔

فرماتے ہیں کہ معلوماتِ تصوریہ کے وہ احوال جن سے منطق میں بحث کی جاتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم معلوم تصوری سے مجہولِ تصوری کی طرف ایصال خواہ یہ ایصال مجہولِ تصوری کے ایصال بالکنہ کی طرف ہو جیسے کہ حد تام میں ہوتا ہے مثلا حیوان ناطق سے انسان کا بالکنہ علم ہوتا ہے یا مجہولِ تصوری کی طرف ایصال بالوجہ ہو موصل فقط ذاتی ہو جیسے کہ حد ناقص میں ہوتا ہے مثلا جسم ناطق سے انسان کا علم فقط ذاتی ہوتا ہے لیکن اس کا علم بالوجہ ہونا محل نظر ہے یا موصل فقط عرضی ہو جیسا کہ رسم ناقص میں ہوتا ہے جیسے کہ انسان کا علم ضاحک سے یا موصل ذاتی اور عرضی دونوں ہو جیسے کہ رسم تام میں ہوتا ہے جیسے کہ انسان کا علم حیوان ضاحک سے، ان امور سے بحث معرفات اربعہ اور قولِ شارح کے باب میں ہوتی ہے، دوسری قسم معلومات تصوریہ کے وہ احوال ہیں جو خود تو موصل نہیں ہوتے لیکن ایصال ان پر موقوف ہوتا ہے اور یہ توقف قریب یعنی بلاواسطہ توقف ہوتا ہے جیسے معلوماتِ تصوریہ کا کلی، جزئی، ذاتی اور عرضی ہونا جنس، فصل اور خاصہ ہونا ان احوال سے بحث کلیات خمسہ کے باب میں ہوتی ہے۔

اب یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جزئی نہ تو خود موصل ہوتی ہے اور نہ ہی اس پر ایصال موقوف ہوتا ہے تو پھر یہاں پر جزئی کو کیوں ذکر کیا گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ جزئی کا ذکر یہاں پر اس لیے نہیں ہے کہ اس پر ایصال موقوف ہے یا یہ خود موصل ہوتی ہے کیوں کہ

یہ بات مشہور ہے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے نہ مکتسب ہوتی ہے لہذا اس کا ذکر یہاں پر بطورِ استطراد کے ہے یعنی چوں کہ کلی کے ساتھ جزئی کا لفظ مستعمل ہے اس لیے یہاں پر جزئی کا ذکر بالتبع ہے۔

تیسری قسم معلوماتِ تصوریہ کے وہ احوال ہیں جن پر مجہول تصدیقی کی طرف ایصال توقف بعید کے طور پر ہوتا ہے یعنی ان پر مجہول تصوری کا حصول بالواسطہ موقوف ہوتا ہے جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع اور محمول ہونا ان احوال سے بحث باب قضایا کے ضمن میں ہوتی ہے۔

واما احوال المعلومات التصديقية: یہاں سے میر صاحب نے معلومات تصدیقیہ کے ان احوال کی تفصیل کی ہے جن سے منطق میں بحث ہوتی ہے۔

فرماتے ہیں کہ معلومات تصدیقیہ کے وہ احوال جن سے منطق میں بحث ہوتی ہے ان کی بھی تین قسمیں ہیں پہلی قسم معلوم تصدیقی سے مجہول تصدیقی کی طرف ایصال خواہ ایصال یقینی ہو یا غیر یقینی جازم ہو یا غیر جازم ان احوال سے بحث حجت کے اقسام یعنی قیاس استقراء اور تمثیل کے باب میں ہوتی ہے دوسری قسم معلوم تصدیقی کے وہ احوال ہیں جو خود تو موصل نہیں ہوتے لیکن ان پر مجہول تصدیقی کا حصول موقوف ہوتا ہے اور یہ توقف قریب یعنی بلاواسطہ ہوتا ہے ان احوال سے قضایا کے باب میں بحث ہوتی ہے اور تیسری قسم معلومات تصدیقیہ کے وہ احوال ہیں جن پر مجہول تصدیقی کی طرف ایصال توقف بعید کے طور پر ہو یعنی ان پر مجہول تصدیقی کا حصول بالواسطہ موقوف ہو جیسے کہ معلومات تصدیقیہ کا مقدم اور تالی ہونا چوں کہ مقدم اور تالی بالقوۃ قضیہ ہوتے ہیں گو کہ بالفعل قضیہ نہیں ہوتے اس لیے انھیں معلومات تصدیقیہ میں شمار کیا جاتا ہے برخلاف موضوع اور محمول کے کہ یہ قضیہ کا جز تو ہوتے ہیں لیکن قضیہ نہیں ہوتے نہ تو بالقوۃ اور نہ ہی بالفعل اس لیے انھیں معلومات تصوریہ میں شمار کیا جاتا ہے۔

ان احوال سے شرطیات کے باب میں بحث ہوتی ہے۔

--*--*--*--*--*--

قوله وهذه الاحوال **اقول** اشارة الى الايصال والاحوال التى يتوقف عليها الايصالُ معًا.

ترجمه: قوله اور یہ احوال معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کو لذاتہ عارض ہونے والے ہیں **اقول** "هذه" سے ایک ساتھ ایصال اور ان احوال کی طرف اشارہ ہے جن پر ایصال موقوف ہوتا ہے۔

تشریح:

قوله وهذه الاحوال شارح نے پوری بحث کا بایں طور خلاصہ کرتے ہوئے کہ مناطقہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے ان احوال سے بحث کرتے ہیں جو احوال کہ خود نفس ایصال ہیں یا وہ ہیں جن پر ایصال موقوف ہے اس عبارت سے یہ بتایا ہے کہ یہ احوال معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کو لذاتہ عارض ہوتے ہیں لہذا منطقی معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ

کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے والا ہوا۔

اقول إشارة الی الایصال: اس عبارت سے میر صاحب نے "ھذہ" اسم اشارہ کے مشار الیہ کی وضاحت کی ہے فرماتے ہیں کہ "ھذہ" ایصال اور ان احوال کی طرف جن پر ایصال موقوف ہوتا ہے ایک ساتھ اشارہ ہے، یعنی یہ دونوں ایک ساتھ مشار الیہ ہیں صرف وہ احوال جن پر ایصال موقوف ہوتا ہے مشار الیہ نہیں ہیں جیسا کہ اس کا وہم ہوتا ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ احوال معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کو لذاتہ یعنی بلاواسطہ عارض ہوتے ہیں لہذا وہ معلومات کے عوارض ذاتیہ ہوئے اور ان سے بحث معلومات کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہے۔

—٭—٭—٭—٭—٭—

قوله والمجهول اما تصوری و اما تصدیقی **اقول** لما انحصر العلم فی التصور والتصدیق انحصر المعلوم فی المتصور والمصدق به قطعًا وانحصر المجهول ایضاً فی التصوری والتصدیقی لان ما کان مجهولًا اما ان یکون بحیث اذا علم وادرك کان ادراکه تصور او اما ان یکون بحیث اذا علم وادرك کان ادراکه تصدیقا۔

ترجمه: قوله اور مجہول تصوری ہے یا تصدیقی **اقول** جب علم تصور اور تصدیق میں منحصر ہے تو معلوم بھی متصور (جس کا تصور کیا گیا ہو) اور مصدق بہ (جس کی تصدیق کی گئی ہو) میں یقیناً منحصر ہوگا اور مجہول بھی تصوری یا تصدیقی میں منحصر ہوگا اس لیے کہ جو مجہول ہوگا یا تو اس کی یہ حیثیت ہوگی کہ جب اس کا علم و ادراک ہوگا تو اس کا ادراک تصور ہوگا یا یہ حیثیت ہوگی کہ جب اس کا علم و ادراک ہوگا تو اس کا ادراک تصدیق ہوگا۔

تشریح:

قوله والمجهول اما تصور شارح اس عبارت سے فرماتے ہیں کہ تمہیں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ منطق سے غرض اصلی مجہولات کی تحصیل ہے اور مجہول تصوری ہوگا یا تصدیقی۔

اقول لما انحصر العلم: میر صاحب نے اس عبارت سے مجہول کے تصوری اور تصدیقی میں منحصر ہونے کی وجہ حصر بیان کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ جب علم تصور اور تصدیق میں منحصر ہے تو علم کے واسطے سے معلوم بھی متصور اور مصدق بہ میں منحصر ہوگا یعنی معلوم بھی یا تو تصوری ہوگا یا تصدیقی ہوگا البتہ علم کا تصور اور تصدیق میں انحصار بلاواسطہ ہوگا اور معلوم کا تصوری اور تصدیقی میں انحصار علم کے واسطے سے ہوگا چوں کہ معلوم کا مقابل مجہول ہوتا ہے لہذا اسی قیاس پر مجہول بھی یا تو تصوری ہوگا یا تصدیقی ہوگا۔ اس لیے کہ مجہول کی دو حیثیت ہوگی یا تو اس کی یہ حیثیت ہوگی کہ جب اس کا علم و ادراک کیا جائے گا تو یا تو اس کا ادراک تصور ہوگا یا اس کا ادراک تصدیق ہوگا اگر ادراک تصور ہوگا تو وہ مجہول تصوری ہوگا اور اگر ادراک تصدیق ہوگا

تووہ مجہول تصدیقی ہوگا لہذا معلوم ہو گیا کہ مجہول یا تو تصوری ہو گا یا وہ تصدیقی ہو گا۔

—٭—٭—٭—٭—٭—

قوله فلانه فی الاغلب مرکب **اقول** وذلك لان الحد التام مرکب قطعًا والحد الناقص قدیکون مرکبا وقد لایکون عند من جوّز الحد الناقص بالفعل وحده والرسم التام مرکب قطعا والرسم الناقص قدیکون مرکبًا وقد لایکون عند من جوز الرسم الناقص بالخاصة وحدها فان قلت القول الش موصل الی التصور بطریق النظر وقد تقدم ان النظر ترتیب امور معلومة فکیف یجوزان یکون القول الشارح غیر مرکب قلت من جوز الحد الناقص بالفصل وحده والرسم الناقص بالخاصة وحدها قال فی تعریف النظر انه تحصیل امر او ترتیبُ امور لکن المصنف قد تسامح فاعتبر فی النظر الترتیب وجوّد التعریف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها۔

ترجمہ: قولہ اس لیے کہ موصل الی التصور اکثر مرکب ہوتا ہے **اقول** موصل الی التصور اکثر اس لیے مرکب ہوتا ہے کہ حد تام ہمیشہ مرکب ہوتا ہے اور حد ناقص کبھی مرکب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے ان لوگوں کے نزدیک جنھوں نے حد ناقص کو صرف فصل سے جائز قرار دیا ہے اور رسم تام ہمیشہ مرکب ہوتا ہے اور رسم ناقص کبھی مرکب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے ان لوگوں کے نزدیک جنھوں نے رسم ناقص کو صرف خاصہ سے جائز قرار دیا ہے پس اگر تم کہو کہ قول شارح نظر کے طریقے سے موصل الی التصور ہوتا ہے اور یہ گزر چکا ہے کہ نظر امور معلومہ کی ترتیب کا نام ہے تو قول شارح کا مرکب نہ ہونا کیوں کر ممکن ہے میں کہوں گا کہ جن لوگوں نے حد ناقص کو تنہا فصل سے اور رسم ناقص کو تنہا خاصہ سے جائز قرار دیا ہے انھوں نے نظر کی تعریف میں یہ کہا ہے کہ نظر ایک امر کی تحصیل یا امور معلومہ کی ترتیب کا نام ہے لیکن مصنف سے تسامح ہو گیا اس لیے کہ انھوں نے نظر میں ترتیب کا اعتبار کیا اور اور تعریف کو تنہا فصل اور تنہا خاصہ سے جائز قرار دے دیا۔

تشریح:

قولہ فلانہ فی الاغلب اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ مناطقہ کی عادت جاری ہے کہ وہ موصل الی التصور کو قول شارح کہتے ہیں قول اس لیے کہتے ہیں کہ موصل الی التصور اکثر مرکب ہوتا ہے اور قول مرکب کا مترادف لفظ ہے توچوں کہ قول اور مرکب میں ترادف ہے اور موصل الی التصور اکثر مرکب ہی ہوتا ہے اس لیے اسے قول کہتے ہیں۔

اقول وذلك لان الحد التام: اس عبارت سے میر سید شریف جرجانی نے موصل الی التصور کے اکثر مرکب ہونے کی وجہ بیان کی ہے لیکن اس سے پہلے ضروری ہے کہ آپ کو معرفات اربعہ کی یاد دہانی کرادی جائے۔

تام: وہ معرِّف ہے جو معرَّف کی جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے حیوان ناطق انسان کے لیے حدِ تام ہے۔

حد ناقص: وہ معرِّف ہے جو معرَّف کی جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہو یا صرف فصل قریب ہو جیسے جسم

ناطق یا صرف ناطق انسان کے لیے حد ناقص ہے۔

رسم تام: وہ معرِّف ہے جو معرَّف کی جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے حیوان ضاحک انسان کے لیے رسم تام ہے۔

رسم ناقص: وہ معرِّف ہے جو معرَّف کی جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو یا صرف خاصہ ہو جیسے جسم ضاحک یا صرف ضاحک انسان کے لیے رسم ناقص ہے۔

معرفات اربعہ کی تعریف ذہن نشیں کر لینے کے بعد اب اس کی وضاحت کی جاتی ہے کہ قولِ شارح اکثر کیوں مرکب ہوتا ہے ہمیشہ کیوں مرکب نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ معرفات اربعہ میں حد تام اور رسم تام ہمیشہ مرکب ہوتے ہیں اور حد ناقص اور رسم ناقص کبھی مرکب ہوتے ہیں اور کبھی مرکب نہیں ہوتے ہیں مثلاً جن لوگوں نے حد ناقص کو تنہا فصل قریب اور رسم ناقص کو تنہا خاصہ سے جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک حد ناقص اور رسم ناقص کبھی مرکب ہوں گے اور کبھی نہیں ہوں گے اور جن لوگوں نے جائز نہیں قرار دیا ہے ان کے نزدیک جیسے حد تام اور رسم تام ہمیشہ مرکب ہوتے ہیں یوں ہی حد ناقص اور رسم ناقص بھی ہمیشہ مرکب ہوتے ہیں اس لیے شارح نے یہ کہا کہ موصل الی التصور اکثر مرکب ہوتا ہے یہ نہیں کہا کہ ہمیشہ مرکب ہوتا ہے۔

فان قلت القول الشارح: اس عبارت سے مذکورہ جواب پر اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قول شارح جسے معرِّف کہتے ہیں وہ نظر کے طریقے سے ہی موصل الی التصور ہوتا ہے اور نظر امور معلومہ کی ترتیب کا نام ہے اور ترتیب کے لیے کم از کم دو چیزیں ضروری ہیں پھر قول شارح کا مرکب نہ ہونا کیوں کر ممکن ہے۔

جواب یہ ہے کہ جن مناطقہ نے حد ناقص اور رسم ناقص کو صرف فصل قریب اور صرف خاصہ سے جائز قرار دیا ہے انھوں نے نظر کی تعریف میں صرف امور معلومہ کی ترتیب پر اقتصار نہیں کیا ہے بلکہ اس کے معنی میں وسعت پیدا کرتے ہوئے نظر کی تعریف یوں کی ہے کہ نظر ایک امر مناسب سے دوسرے امر مناسب کی تحصیل ہے یا کسی امر مجہول کے حصول لیے امور معلومہ کی ترتیب کا نام ہے البتہ یہاں پر مصنف سے تسامح ہو گیا ہے اس لیے کہ انھوں نے نظر کی تعریف میں "ترتیب امور معلومہ" پر اقتصار کیا اور تعریف صرف فصل قریب اور صرف خاصہ سے جائز قرار دے دیا جب کہ مصنف کو چاہیے تھا کہ نظر کی تعریف میں صرف ترتیب پر اقتصار نہ کرتے اور اگر کر لیا تھا تو تعریف کو صرف خاصہ اور صرف فصل قریب سے جائز قرار نہ دیتے تاکہ اعتراض وارد نہ ہوتا۔

---*---*---*---*---*---

قوله لان الموصل الی التصور التصورات والموصل الی التصدیق التصدیقات **اقول** و ذلك لان الموصل القریب الی التصور هو الحد والرسم وهما من قبیل التصورات سواء کانا مفردین او مرکبین تقیید بین الموصل البعید الی التصور هو الکلیات الخمس وهی ایضاً من

قبیل التصورات والموصل القریب الی التصدیق هو انواع الحجة اعنی القیاس والاستقراء والتمثیل وهی مرکبة من قضایا وکلها من قبیل التصدیقات.

ترجمہ: قولہ اس لیے کہ موصل الی التصور تصورات ہیں اور موصل الی التصدیق تصدیقات ہیں **اقول** ایسا اس لیے ہے کہ تصور کے موصل قریب حد اور رسم ہیں اور یہ دونوں خواہ مفرد ہوں یا مرکب تقییدی تصورات کی قبیل سے ہیں اور تصور کا موصل بعید کلیات خمسہ ہیں اور یہ بھی تصورات کی قبیل سے ہیں اور تصدیق کا موصل قریب حجت کے اقسام یعنی قیاس استقرا اور تمثیل ہیں اور یہ قضایا سے مرکب ہیں اور یہ سب تصدیقات کی قبیل سے ہیں۔

تشریح:

قولہ اس عبارت سے شارح نے یہ بتایا ہے کہ موصل الی التصور کے مباحث کو موصل الی التصدیق کے مباحث پر وضع کے اعتبار سے مقدم کرنا ضروری ہے وجہ یہ ہے کہ موصل الی التصور تصورات ہوتے ہیں اور موصل الی التصدیق تصدیقات ہوتے ہیں اور تصور تصدیق پر طبعا مقدم ہوتا ہے لہذا چاہیے کہ اسے ذکر میں بھی مقدم کر دیا جائے تاکہ وضع اور طبع میں یکسانیت پیدا ہو جائے۔

اقول وذالك لان الموصل: میر صاحب نے اس عبارت سے موصل الی التصور کے تصورات اور موصل الی التصدیق کے تصدیقات ہونے کی علت بیان کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ تصور کا ایک موصل قریب ہے اور ایک موصل بعید ہے موصل قریب حد اور رسم ہیں اور موصل بعید کلیات خمسہ ہیں اور یہ سب تصورات کی قبیل سے ہیں اور تصدیق کا موصل قریب حجت کے اقسام یعنی قیاس استقرا اور تمثیل ہیں اور یہ قضایا سے مرکب ہوتے ہیں اور یہ سب تصدیقات کی قبیل سے ہیں معلوم ہوا کہ موصل الی التصور تصورات ہیں اور موصل الی التصدیق تصدیقات ہیں۔

یہاں پر ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ تصدیق کا موصل بعید موضوع اور محمول ہیں جو تصورات کی قبیل سے ہیں جیسا کہ ماقبل میں بتایا گیا ہے تو شارح کا یہ کہنا کیوں کر صحیح ہو گا کہ موصل الی التصدیق تصدیق ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں پر موصل سے موصل قریب مراد ہے اسی لیے سید میر شریف نے "لان الموصل" کے ساتھ لفظ "القریب" کا اضافہ کیا ہے۔

--*--*--*--*--*--

قولہ ولا یکون علة له **اقول** ای لا یکون علة مؤثرة فیه کافیة فی حصوله فان المحتاج الیه ان استقل بتحصیل المحتاج کان متقدما علیه تقدما بالعلیة کتقدم حرکة الید علی حرکة المفتاح وان لم یستقل بذلك کان متقدما علیه تقدما بالطبع کتقدم الواحد علی

الاثنین وتقدم التصور علی التصدیق تقدم بالطبع کما بینه ولما ثبت ان لهذا النوع :اعنی التصورات تقدما بالطبع علی النوع الآخر اعنی التصدیقات کان الاولی ان یکون المباحث المتعلقة بالاول متقدمة فی الوضع علی المباحث المتعلقة بالثانی.

ترجمہ: قولہ اور مقدم موخر کے لیے علت نہ ہو **اقول** یعنی مقدم موخر کے لیے علت موثرہ نہ ہو جو موخر کے وجود کے لیے کافی ہو اس لیے کہ محتاج کی تحصیل میں اگر محتاج الیہ مستقل ہے تو محتاج الیہ کا محتاج پر تقدم تقدم بالعلیہ ہوتا ہے جیسے کہ حرکت ید کا حرکت مفتاح پر تقدم اور اگر محتاج الیہ محتاج کے وجود میں مستقل نہ ہو تو محتاج الیہ کا محتاج پر تقدم تقدم بالطبع ہوتا ہے جیسا کہ اسے شارح نے بیان کیا ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس نوع یعنی تصورات کا دوسری نوع یعنی تصدیقات پر تقدم تقدم بالطبع ہے تو بہتر ہے کہ وہ مباحث جو اول سے متعلق ہیں ذکر میں ان مباحث پر مقدم ہوں جو ثانی سے متعلق ہیں۔

تشریح:

قولہ ولا یکون علة له اس عبارت سے شارح نے تقدم بالطبع کی تعریف کی ہے فرماتے ہیں کہ موخر مقدم کا اپنے وجود میں محتاج ہو لیکن مقدم موخر کے وجود کے لیے علت نہ ہو۔

اقول ای لا یکون علة موثرة: اس عبارت سے میر صاحب اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ تقدم طبعی میں مقدم کے موخر کے وجود کے لیے علت نہ ہونے کا مطلب کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ علت نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقدم موخر کے وجود کے لیے علت تامہ موثرہ نہ ہو جو موخر کے وجود کے لیے کافی اور وافی ہوتی ہے یعنی مقدم کے علاوہ کسی اور شی پر اس کا وجود موقوف نہیں ہوتا۔

فرماتے ہیں کہ ایسا اس لیے ہے کہ محتاج الیہ اگر محتاج کے وجود میں مستقل ہے مستقل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محتاج کو وجود میں لانے کے لیے وہ تنہا کافی ہو کسی اور شی کی حاجت نہ ہو تو اس تقدیر پر محتاج الیہ کا محتاج پر جو تقدم ہوتا ہے وہ تقدم تقدم بالعلیہ ہوتا ہے جیسے کہ حرکت ید کا حرکت مفتاح پر تقدم اور اگر محتاج الیہ محتاج کو وجود دینے میں مستقل نہیں ہے یعنی وہ وجود محتاج میں کسی دوسری شی کا محتاج ہے تو اس تقدیر پر محتاج الیہ کا محتاج پر تقدم تقدم بالطبع ہوتا ہے جیسے کہ ایک کا دو پر تقدم یا تصور کا تصدیق پر تقدم کیوں کہ ایک دو کے وجود کے لیے اور تصور تصدیق کے وجود کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ دو اور تصدیق کے وجود کے لیے اور شی کی حاجت ہے۔

اور جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تصورات کا تصدیقات پر تقدم تقدم بالطبع ہے تو بہتر ہے کہ جو مباحث تصورات سے متعلق ہیں انھیں ذکر میں ان مباحث پر مقدم کر دیا جائے جو تصدیقات سے متعلق ہیں تاکہ وضع اور طبع میں یکسانیت ہو جائے۔

—*—*—*—*—*—

قوله احدهما ان استدعاء التصديق **اقول** كما ان التصديق لايستدعى تصور المحكوم عليه بكنه حقيقته بل يستدعى تصوره بوجه ما سواء كان بكنه حقيقته او بامر صادقٍ عليه كذلك لا يستدعى تصور المحكوم به بكنه الحقيقة بل يستدعى تصوره مطلقا اعم من ان يكون بكنهه او بوجه آخر كذلك لايستدعى تصور النسبة الحكمية الا بوجهٍ ما سواء كان بكنهها اولا وذلك لانا نحكم احكاما يقينية نظرية او بديهية كما مثل وننسب الاشياء الى اخرى ولا نعرف كنه حقائق المحكوم عليها ولاالمحكوم بها ولا النسبة التى بينهما على مالا يخفى.

ترجمہ: قوله دونوں میں ایک فائدہ تصدیق کا محکوم علیہ کے تصور کو چاہنا ہے **اقول** جیسے کہ تصدیق محکوم علیہ کا بکنہ حقیقتہ تصور نہیں چاہتی ہے بلکہ محکوم علیہ کا تصور بوجہ ما چاہتی ہے خواہ بکنہ حقیقتہ ہو یا کسی ایسے امر سے ہو جو اس پر صادق ہو یوں ہی تصدیق محکوم بہ کا بھی بکنہ حقیقتہ تصور نہیں چاہتی ہے بلکہ اس کا مطلق تصور چاہتی ہے عام ازیں کہ بکنہ حقیقتہ ہو یا کسی دوسری وجہ سے ہو یوں ہی تصدیق نسبت حکمیہ کا بھی بوجہ ما ہی تصور چاہتی ہے خواہ بکنہا ہو یا نہ ہو اور ایسا اس لیے ہے کہ ہم بہت سے یقینی احکام کا حکم لگا دیتے ہیں خواہ وہ نظری ہوں یا بدیہی جیسا کہ شارح نے اس کی مثال دی ہے اور بہت سی اشیا کو دیگر اشیا کی طرف منسوب کر دیتے ہیں حالاں کہ ہم ان کے محکوم علیہ کی حقیقتوں کی کنہ نہیں جانتے اور نہ ہی محکوم بہ اور اس نسبت کی کنہ جانتے ہیں جو محکوم علیہ اور محکوم بہ کے مابین ہوتی ہے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:

قوله احدهما ان استدعاء التصديق اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ متن کی جو عبارت ہے اس میں ماتن نے دو فائدوں پر تنبیہ کی ہے جن میں ایک فائدہ یہ ہے کہ تصدیق محکوم علیہ کے تصور کو چاہتی ہے لیکن محکوم علیہ کا تصور اس کی ماہیت اور حقیقت کے ذریعہ ہو تصدیق اس کی متقاضی نہیں ہے بلکہ تصدیق محکوم علیہ کے مطلق تصور کی متقاضی ہے خواہ اس کا تصور اس کی ماہیت اور حقیقت کے ذریعہ ہو یا اس کے عوارضات کے ذریعہ ہو۔

اقول كما ان التصديق: اس کی تشریح سے پہلے ضروری ہے کہ آپ کو تصور کے اقسام ذہن نشین کرا دیے جائیں تصور کی چار قسمیں ہیں (۱) تصور بالکنہ (۲) تصور بکنہہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہہ

تصور بالكنه: کسی شی کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ اس طور پر ہو کہ ذاتیات کو اس کی معرفت کے لیے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے جیسے کہ انسان کا تصور حیوان اور ناطق کے ذریعہ اس طور پر ہو کہ حیوان اور ناطق کو انسان کی معرفت کے لیے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے۔

تصور بكنهه: کسی شی کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو لیکن ذاتیات کو اس کی معرفت کے لیے آلہ اور ذریعہ نہ

بنایا جائے یعنی التفات بالذات ذاتیات کی طرف ہو جس کو اصطلاح میں کشف کہتے ہیں جیسے کہ انسان کا تصور حیوان اور ناطق کے ذریعہ ہو لیکن حیوان ناطق کو اس کی معرفت کے لیے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے تصور بکنہ کا یہ مشہور مفہوم ہے اور اس کا غیر مشہور مفہوم یہ ہے کہ نفس شی ذہن میں آجائے خواہ ارتسام صور کے ذریعہ آئے یا بغیر ارتسام صور کے آئے۔

تصور بالوجه: کسی شی کا تصور اس کے عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو حصول شی کے لیے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا جائے جیسے کہ انسان کا تصور ضحک اور کتابت کے ذریعہ ہو اور ضحک و کتابت کو انسان کی معرفت کے لیے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا گیا ہو۔

تصور بوجهه: کسی شی کا تصور اس کے عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے۔

اب یہاں پر میر صاحب فرماتے ہیں کہ جیسے تصدیق محکوم علیہ کے مطلق تصور کی متقاضی ہے خواہ بکنہ حقیقۃ ہو یا تصور بوجہ ما کے طور پر ہو اسی قیاس پر تصدیق محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کے بھی مطلق تصور کا تقاضا کرتی ہے خواہ بکنہ حقیقۃ ہو یا تصور بوجہ ما کے طریقے پر ہو کیوں کہ ہم بہت سے قضایا میں جو قطعی الحکم ہوتے ہیں محکوم علیہ پر حکم لگا دیتے ہیں اور ایک شی کی نسبت دوسری شی کی طرف کر دیتے ہیں باوجود اس کے کہ ہمیں نہ تو محکوم علیہ کی حقیقت کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کی حقیقت کا علم ہوتا ہے بالخصوص وہ قضایا جن میں محکوم علیہ ذات واجب تعالیٰ ہو اور محکوم بہ اس کی صفات میں سے کوئی صفت ہو اب یہاں پر نہ تو ہمیں محکوم علیہ یعنی ذات واجب تعالیٰ ہی کی حقیقت کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی محکوم بہ یعنی اس کی صفت ہی کی حقیقت کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی دونوں کے مابین جو نسبت حکمیہ ہوتی ہے اس کی حقیقت کا علم ہوتا ہے جب کہ حکم صحیح اور قطعی ہوتا ہے جیسے "الله عليم" "الله قدير"۔

معلوم ہوا کہ حصول تصدیق کے لیے محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کا تصور بکنہ حقیقۃ ضروری نہیں ہے بلکہ ان کا تصور بوجہ ما کافی ہے ورنہ مذکورہ قضایا میں حکم لگانا صحیح نہیں ہوگا۔

—*—*—*—*—*—

قوله والا **اقول** اى وان لم يعن بالاول النسبة الحكمية وبالثانى ايقاع النسبة وانتزاعها فاما ان يريد بالحكم فى الموضعين النسبة الحكمية فيلزم ان لايكون لقوله لامتناع الحكم ممن جهل معنى وذلك لان قوله والحكم ان كان معطو فاعلى قوله المحكوم عليه كان المعنى ولابد فى التصديق من تصور الحكم اى النسبة الحكمية لامتناع النسبة الحكمية فى الواقع بدون تصورها وهذا المعنى باطل وان كان معطو فاعلى تصور المحكوم عليه كان المعنى ولابد فى التصديق من الحكم اى النسبة الحكمية لامتناع النسبة الحكمية فى الواقع بدون تصور الحكمية وهذا اظهر فساد او اما ان يريد بالحكم فى الموضعين ايقاع

النسبة وانتزاعها فيكون المعنى ولابد فى التصديق من تصور الايقاع والانتزاع لامتناع الايقاع والانتزاع بدون تصورهما وعلى هذا يلزم ان يكون التصديق متوقفا على تصور الايقاع والانتزاع وهو باطل كما حققة فان قلت هناك وجه رابع وهو ان يراد باالاول الايقاع وبالثانى النسبة الحكمية قلت فيلزم ان يكون المعنى ولابد فى التصديق من تصور الايقاع لامتناع النسبة الحكمية ممن جهل الايقاع وهو باطل قطعا مع ان المقصود وهو ان الحكم يطلق على النسبة الحكمية وعلى ايقاعها وانتزاعها حاصل على هذا الوجه ايض.

ترجمہ: قولہ ورنہ **اقول** یعنی اگر اول سے نسبت حکمیہ اور ثانی سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد نہ ہو تو یا تو دونوں جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہوگی تو لازم آئے گا کہ ماتن کے قول "لامتناع الحکم ممن جهل" کا کوئی مطلب ہی نہ ہو اور ایسا اس لیے ہوگا کہ ماتن کا قول "والحکم" اگر ماتن کے قول "المحکوم علیہ" پر معطوف ہوگا تو عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں حکم یعنی نسبت حکمیہ کا تصور ضروری ہے واقع میں نسبت حکمیہ کے نسبت حکمیہ کے تصور کے بغیر محال ہونے کی وجہ سے اور یہ معنی باطل ہے اور اگر ماتن کا قول "الحکم" تصور محکوم علیہ پر معطوف ہو تو عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں حکم یعنی نسبت حکمیہ ضروری ہے نسبت حکمیہ کے نفس الامر میں بغیر نسبت حکمیہ کے علم کے محال ہونے کی وجہ سے اور اس مفہوم کا فساد اور زیادہ ظاہر ہے یا دونوں جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہوگا تو عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں تصور ایقاع اور انتزاع ضروری ہے ان دونوں کے تصور کے بغیر ایقاع اور انتزاع کے محال ہونے کی وجہ سے اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ تصدیق تصور ایقاع اور انتزاع پر موقوف ہو جائے اور یہ باطل ہے جیسا کہ شارح نے اسے ثابت کیا ہے اگر تم کہو کہ یہاں پر ایک چوتھی صورت بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلی جگہ پر حکم سے ایقاع اور دوسری جگہ پر نسبت حکمیہ مراد ہو میں کہوں گا کہ اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ عبارت کا یہ مفہوم ہو کہ تصدیق میں تصور ایقاع ضروری ہے اس شخص سے نسبت حکمیہ کے محال ہونے کی بنا پر جو ایقاع سے ناواقف ہو اور یہ قطعاً باطل ہے باوجود اس کے کہ مقصود یعنی یہ کہ حکم کا اطلاق نسبت حکمیہ اور ایقاع اور انتزاع دونوں پر ہوتا ہے اس تقدیر پر بھی حاصل ہے۔

تشریح:

قولہ والا اس عبارت سے شارح نے یہ کہا ہے کہ ماتن کی عبارت "ولابد فی التصدیق من تصور الحکم" میں حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہے خواہ وہ ایجابی صورت میں ہو یا سلبی صورت میں اور ماتن کی عبارت "لامتناع الحکم ممن جهل احد هذه الامور" میں حکم سے ایقاع نسبت یا انتزاع نسبت مراد ہے۔

حاصل یہ ہے کہ دونوں جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ مراد نہیں ہے اور دونوں جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت بھی مراد نہیں ہے بلکہ پہلی جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ اور دوسری جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہے۔

اقول ای وان لم یعن: اس عبارت سے میر صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ اور دوسری جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت اگر مراد نہ ہو تو پھر اس میں دو احتمال ہے پہلا احتمال یہ ہے کہ دونوں جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہو اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ ماتن کا قول "لامتناع الحکم ممن جهل احد هذه الامور" ایک بے معنی قول ہو کر رہ جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ متن کی عبارت میں معطوف (حکم) تو متعین ہے لیکن معطوف علیہ میں احتمال ہے ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ حکم کا معطوف علیہ "محکوم علیہ" ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معطوف علیہ "تصور محکوم علیہ" ہو اگر معطوف علیہ "محکوم علیہ" ہو تو عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق کے لیے تصور حکم یعنی نسبت حکمیہ کا تصور ضروری ہے اس لیے کہ نسبت حکمیہ اس شخص کے لیے محال ہے جو ان تین امور میں سے کسی ایک سے ناواقف ہو اور ان تین امور میں سے ایک نسبت حکمیہ بھی ہے لہذا حاصل یہ ہوا کہ واقع میں نسبت حکمیہ بغیر تصور نسبت حکمیہ کے محال ہے اور یہ ظاہر البطلان ہے اس لیے کہ نسبت حکمیہ تصور نسبت حکمیہ پر موقوف نہیں ہوتی ہے بلکہ منتسبین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے تصور پر موقوف ہوتی ہے اور اگر حکم کا معطوف علیہ "تصور محکوم علیہ" ہو تو عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق کے لیے حکم یعنی نسبت حکمیہ ضروری ہے اس لیے کہ نسبت حکمیہ واقع میں بغیر نسبت حکمیہ کے علم کے محال ہے اور اس کا فساد اول سے بھی زیادہ ظاہر ہے ظہور فساد کی پہلی وجہ تو وہی ہے جو ماقبل میں بیان کی گئی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہوگی اس لیے کہ دعویٰ یہ ہے کہ تصدیق میں نسبت حکمیہ کا تصور ضروری ہے جب کہ دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تصدیق میں نفس نسبت حکمیہ ضروری ہے جب کہ پہلی صورت میں تصور نسبت کے وجوب پر دلالت ہوتی ہے جو دعویٰ کے مطابق ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہو اس تقدیر پر عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں ایقاع اور انتزاع کا تصور ضروری ہے ایقاع اور انتزاع کے محال ہونے کی وجہ سے تصور ایقاع اور انتزاع کے بغیر اور یہ بھی ظاہر الفساد ہے اس لیے کہ ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت کا نام ہی تصدیق ہے کیوں کہ جب ہمیں اس بات کا ادراک ہو جاتا ہے کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے تو تصدیق کا وجود ہو جاتا ہے یعنی اس ادراک کے بعد تصدیق تصور ایقاع اور انتزاع پر موقوف نہیں ہوتی ہے لہذا دونوں جگہوں پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہو یہ بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو یہ ثابت ہو گیا کہ پہلی جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہے اور دوسری جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہے۔

فان قلت هناک: اس عبارت سے میر صاحب نے ایک اعتراض پیش کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہاں پر مذکورہ تین صورتوں کے علاوہ ایک چوتھی صورت بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلی جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت مراد ہو اور دوسری جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہو۔

جواب یہ ہے کہ یہ صورت بھی باطل ہے اس لیے کہ اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ نسبت حکمیہ کا تحقق تصور ایقاع اور

تصور انتزاع پر موقوف ہو جائے اور یہ باطل ہے اس لیے کہ نسبت حکمیہ کا تحقق محکوم علیہ اور محکوم بہ پر موقوف ہے نہ کہ تصور ایقاع اور انتزاع پر البتہ اس صورت میں مصنف کا یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے کہ حکم ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق نسبت حکمیہ پر بھی ہوتا ہے اور ایقاع اور انتزاع پر بھی ہوتا ہے۔

—*—*—*—*—*—

قوله قال الامام فی الملخص **اقول** المقصود من هذا الكلام ايراد اعتراضٍ على ماتقدم من قوله فنقول قوله لان كل تصديق لابد فيه الخ ؛ودفع ذلك الاعتراض اما تقرير الاعتراض فهو ان يقال ان المص لم يقل لان كل تصديق لابد فيه من تصور الحكم حتى يصح ح مافرعته عليه من ان الحكم لواريد به ايقاع النسبة لكان تصور الايقاع داخلا فی ماهية التصديق ولزاد اجزاءه على اربعة بل قال لان كل تصديق لابد فيه من تصور المحكوم عليه والمحكوم به والحكم وهذه العبارة تحتمل وجهين احدهما ان يجعل قوله والحكم معطوفا على المحكوم عليه فيكون المعنى ولابد فيه من تصور الحكم وح يتم ما ذكرته والثانی ان يجعل قوله والحكم معطوفا على تصور المحكوم عليه فيكون المعنى ولا بد فيه من نفس الحكم فلو جعل الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لم يلزم محذور اصلا بل كان الحكم نفسه جزأ من التصديق لاتصوره نعم ماذكرته يتم فی عبارة الملخص حيث صرح فيها بأن المعتبر فی التصديق تصور الحكم فلو كان بمعنى الايقاع لزاد اجزاء التصديق على اربعة لايق لعل الامام جعل الحكم بمعنى الايقاع ادراكا كما هو مذهب الاوائل وسماه تصور افادعى ان كل تصديق لابد فيه من ثلث تصورات تصور المحكوم عليه وبه والتصور الذی هو الحكم وح فلايتم ما ذكره الش فی عبارة المخلص ايض لانا نقول مذهب الامام ان الايقاع فعل لا ادراك فعلى هذا وجب ان يريد بالحكم فی تلك العبارة النسبة الحكمية لا الايقاع والانتزاع والا لزاد اجزاء التصديق عنده على اربعة واما تقرير الدفع فان يق لايصح ان يكون قوله والحكم معطوفا على تصور المحكوم عليه والا لوجب ان يقول لامتناع الحكم ممن جهل احد هذين الامرين المحكوم عليه وبه ولو حمل الامور على معنى الامرين كما فی تعريفات هذا الفن لظهر الفساد من وجه اٰخرو هو عدم انطباق الدليل على المدعى لان الدليل لايثبت الا امرين والمدعى مركب من امور ثلثة وايض يلزم ان يكون ذكر الحكم فی المدعى لغوًا لا مدخل له فيما هو المقصود ههنا من تقدم التصور على التصديق طبعا.

ترجمہ: قوله امام نے ملخص میں کہا ہے **اقول** اس کلام سے مقصود قول سابق "فنقول قوله لان کل تصدیق لابد فیه الخ" پر اعتراض وارد کرنا ہے اور پھر اس اعتراض کو دفع کرنا ہے تقریر اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے "لان کل تصدیق لابد فیه من تصور الحکم" کہا ہی نہیں ہے کہ وہ تفریع صحیح ہو جو آپ نے اس پر کی ہے یعنی یہ کہ اگر حکم سے مراد ایقاع نسبت ہو تو تصدیق کی ماہیت میں تصور ایقاع داخل ہو جائے گا اور اجزاے تصدیق چار پر زائد ہو جائیں گے بلکہ مصنف نے یہ کہا ہے "لان کل تصدیق لابد فیه من تصور المحکوم علیه والمحکوم به والحکم" اور یہ عبارت دو طرح کا احتمال رکھتی ہے پہلا احتمال یہ ہے کہ ماتن کے قول "والحکم" کا عطف "محکوم علیہ" پر کیا جائے اس تقدیر پر عبارت کا معنی یہ ہوگا "اور تصدیق میں تصور حکم ضروری ہے" اس صورت میں وہ جواب تام ہو جائے گا جو آپ نے ذکر کیا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ "والحکم" کا عطف "تصور محکوم علیہ" پر کیا جائے اس تقدیر پر عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ تصدیق میں نفس حکم ضروری ہے لہذا اگر حکم کو ایقاع اور انتزاع کے معنی میں لیا جائے تو خرابی بالکل لازم نہیں آئے گی بلکہ اس صورت میں نفس حکم تصدیق کا جز ہوگا نہ کہ تصور حکم کا ہاں آپ کا ذکر کردہ جواب ملخص کی عبارت پر تام ہو جائے گا کیوں کہ ملخص میں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ تصدیق میں تصور حکم معتبر ہے پس اگر حکم بمعنی ایقاع ہو تو اجزاے تصدیق چار پر زائد ہو جائیں گے یہ نہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے کہ امام نے حکم بمعنی ایقاع کو ادراک قرار دے دیا ہو جیسا کہ یہ متقدمین حکما کا مذہب ہے اور اس کی تعبیر تصور سے کر کے یہ دعوی کر دیا ہو کہ ہر تصدیق میں تین تصورات ضروری ہیں محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور اور وہ تصور جو حکم ہے لہذا شارح کا ذکر کردہ جواب ملخص کی عبارت پر بھی تام نہیں ہوگا اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ امام کا مذہب یہ ہے کہ ایقاع فعل ہے ادراک نہیں ہے اس تقدیر پر ضروری ہے کہ ملخص کی عبارت میں حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہو ایقاع اور انتزاع مراد نہ ہو ورنہ اجزاے تصدیق امام کے نزدیک چار پر زائد ہو جائیں گے اور تقریر دفع یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ماتن کا قول "والحکم" تصور محکوم علیہ پر معطوف ہے ورنہ مصنف پر یہ کہنا واجب ہوتا "لامتناع الحکم ممن جهل احد هذین الامرین المحکوم علیه و به" اور اگر امور کو امرین کے معنی پر محمول کر لیا جائے جیسا کہ اس فن کی تعریفات میں مستعمل ہے تو فساد دوسرے طریقے پر ظاہر ہوگا اور وہ فساد دلیل کا مدعی پر منطبق نہ ہونا ہے اس لیے کہ دلیل دو ہی امر کو ثابت کرے گی حالاں کہ مدعی تین امور سے مرکب ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ مدعی میں حکم کا ذکر لغو ہو جائے مقصود یعنی تصور کے تصدیق پر بالطبع تقدم میں اس کا کوئی دخل ہی نہ ہو۔

تشریح:

قوله قال الامام فی الملخص شارح نے "فنقول قوله الخ" سے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے اور اس جواب کی تائید میں امام رازی کی اس عبارت کو پیش کیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ ماتن نے "لان کل تصدیق لابد فیه من تصور الحکم" سے اس کی صراحت کر

دی ہے کہ تصور حکم تصدیق کا جز ہے اور تصدیق کی ماہیت میں داخل ہے لہذا اگر حکم سے دونوں جگہ بمعنی ایقاع نسبت مراد ہو تو لازم آئے گا کہ اجزائے تصدیق چار سے زائد ہوں (۱) تصور محکوم علیہ (۲) تصور محکوم بہ (۳) تصور نسبت حکمیہ (۴) حکم بمعنی ایقاع (۵) تصور حکم اور یہ باطل ہے اور تصور حکم کے تصدیق میں داخل ہونے پر امام رازی نے اس عبارت سے صراحت بھی کر دی ہے "کل تصدیق لا بد فیہ من ثلث تصورات تصور المحکوم علیہ و بہ والحکم" لہذا اگر دونوں جگہ پر حکم سے ایقاع مراد ہو تو اجزائے تصدیق چار ۴ سے زائد ہو جائیں گے۔

المقصود من هذا الكلام: اس عبارت سے میر صاحب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ "قال الامام فی الملخص" سے شارح نے امام رازی کا جو کلام پیش کیا ہے اس سے شارح کا مقصود "فنقول قولہ لان کل تصدیق لابد فیہ" سے اعتراض کا جو جواب پیش کیا ہے اس جواب پر اعتراض کرنا ہے اور پھر اس اعتراض کا جواب دینا ہے تقریر اعتراض یہ ہے کہ یہ جواب ایک مفروضہ تصور پر مبنی ہے جس کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہے اس لیے کہ جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ مصنف کا قول یہ ہے "لان کل تصدیق لا بد فیہ من تصور الحکم" جب کہ حقیقت یہ ہے کہ مصنف نے یہ کہا ہی نہیں ہے آپ ورق الٹیے اور دیکھیے کہ مصنف نے کیا کہا ہے مصنف کی عبارت یہ ہے "کل تصدیق لا بد فیہ من تصور المحکوم علیہ والمحکوم بہ والحکم" یعنی مصنف نے تصور کی اضافت حکم کی طرف کی ہی نہیں ہے بلکہ وہ صرف "الحکم" کہتے ہیں تو جب مصنف نے "تصور الحکم" کہا ہی نہیں ہے تو اس بے کہی ہوئی بات پر جو تفریع کی گئی ہے مثلاً اگر دونوں جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو تو لازم آئے گا کہ تصور ایقاع تصدیق کی ماہیت میں داخل ہو جائے اور اجزائے تصدیق چار سے زائد ہو جائیں یہ تفریع باطل ہو گئی۔

مصنف کی عبارت میں "والحکم" ایک محتمل فیہ لفظ ہے یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا عطف "محکوم علیہ" پر ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا عطف "تصور محکوم علیہ" پر ہو پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ تصور حکم تصدیق کا جز ہو کر تصدیق میں داخل ہو جائے اس تقدیر پر جواب تام ہو سکتا ہے کہ اگر دونوں جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو تو اجزائے تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے لیکن دوسری صورت میں یہ جواب تام نہیں ہو سکتا کیوں کہ دوسری صورت میں عبارت کا مفہوم یہ ہو گا کہ تصدیق میں نفس حکم ضروری ہے اس تقدیر پر اگر دونوں جگہ حکم سے ایقاع نسبت مراد ہو تو اجزائے تصدیق چار سے زائد نہیں ہوں گے کیوں کہ اس صورت میں نفس حکم تصدیق کا جز بنے گا نہ کہ تصور حکم لہذا اس صورت میں جواب تام نہیں ہو گا البتہ یہ جواب ملخص کی عبارت پر ضرور تام ہو سکتا ہے کیوں کہ ملخص میں اس کی صراحت کر دی گئی ہے کہ تصدیق میں تصور حکم معتبر ہے لہذا اگر دونوں جگہ پر حکم سے ایقاع مراد ہو تو ملخص کی عبارت پر لازم آئے گا کہ تصدیق میں تصور ایقاع داخل ہو جائے اور اجزائے تصدیق چار سے زائد ہو جائیں۔

لا يقال لعل الامام: اس عبارت سے میر صاحب اس اعتراض پر ایک اعتراض وارد کر کے اس کا اندفاع کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ یہ جواب ملخص کی عبارت پر تام ہو سکتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ امام رازی نے حکم بمعنی ایقاع کو ادراک کی قبیل سے قرار دیا ہو جیسا کہ یہ متقدمین حکما کا مذہب ہے اور اس کی تعبیر تصور سے

کر کے یہ دعوی کر دیا ہو کہ ہر تصدیق میں تین تصورات ضروری ہیں محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور اور وہ تصور جو حکم ہے اس صورت میں اگر ملخص کی عبارت پر بھی دونوں جگہ حکم سے ایقاع مراد لیا جائے تو لازم نہیں آئے گا کہ اجزاے تصدیق چار پر زائد ہو جائیں لہذا یہ جواب ملخص کی عبارت پر بھی تام نہیں ہو گا جواب یہ ہے کہ امام رازی پر آپ کا یہ اعتراض غلط ہے اس لیے کہ امام رازی کا یہ مذہب ہی نہیں ہے کہ حکم ادراک ہے بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ حکم فعل ہے اور صدور فعل تصور فعل پر موقوف ہے لہذا یہ متعین ہے کہ اس عبارت میں حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہے ایقاع اور انتزاع مراد نہیں ہے ورنہ امام رازی کے نزدیک بھی اجزاے تصدیق چار پر زائد ہو جائیں گے اور یہ ان کی تصریح کے خلاف ہے لہذا یہ اعتراض فاسد ہے۔

واما تقریر الدفع: اس عبارت سے میر صاحب نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ متن کی عبارت "والحکم" کے معطوف علیہ میں گو کہ دو احتمال ہے محکوم علیہ بھی اس کا معطوف علیہ ہو سکتا ہے اور تصور محکوم علیہ بھی اس کا معطوف علیہ ہو سکتا ہے لیکن یہاں پر قرینہ ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا معطوف علیہ تصور محکوم علیہ نہیں ہو سکتا اور وہ قرینہ ماتن کی عبارت "لامتناع الحکم ممن جھل احدھذہ الامور" میں لفظ "امور" ہے جس کا اطلاق کم از کم تین امور یعنی تین تصور پر ہوتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حکم کا عطف محکوم علیہ پر ہے اور حکم میں بھی معنی تصور معتبر ہے جیسے کہ محکوم علیہ میں معنی تصور ماخوذ ہے کیوں کہ اگر حکم کا عطف تصور محکوم علیہ پر ہوتا تو معطوف علیہ اور معطوف میں مغائرت کی بنا پر حکم میں معنی تصور معتبر نہ ہوتا اس تقدیر پر مصنف پر ضروری ہو جاتا کہ وہ یوں کہتے "لامتناع الحکم ممن جھل احد ھذین الامرین" جب کہ مصنف نے صیغہ جمع (امور) استعمال کیا ہے جو اس پر قرینہ ہے کہ معطوف علیہ محکوم علیہ ہے نہ کہ تصور محکوم علیہ اور حکم میں بھی محکوم علیہ کی طرح سے معنی تصور معتبر ہے لہذا "فنقول قولہ" سے جو جواب دیا گیا ہے وہ تام ہے اگر چہ یہاں پر یہ تاویل بھی کی جا سکتی ہے کہ متن کی عبارت میں جمع کا اطلاق مافوق الواحد پر کیا گیا ہے اور یہ اس فن میں مستعمل بھی ہے لہذا متن کی عبارت میں "احد ھذہ الامور" احد ھذین الامرین" کے معنی میں ہے لیکن اس تاویل پر گو کہ مذکورہ فساد لازم نہیں آئے گا لیکن دوسرے طریقے پر فساد ضروری لازم آئے گا اور یہ فساد یوں لازم آئے گا کہ اس تقدیر پر دلیل مدعی کے مطابق نہیں ہو گی کیوں کہ مدعی یہ ہے کہ تصدیق میں تین تصورات ضروری ہیں محکوم علیہ کا تصور اور محکوم بہ کا تصور اور نسبت حکمیہ کا تصور جب کہ دلیل سے صرف دو ہی تصور کی ضرورت کا اثبات ہوتا ہے نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ لفظ حکم کا لانا لغو ہو جائے کیوں کہ اصل مقصود یہاں پر یہ ثابت کرنا ہے کہ تصور کو تصدیق پر طبعا تقدم حاصل ہے اور جب لفظ حکم میں تصور معتبر ہی نہیں ہوا تو پھر لفظ حکم کے لانے کی ضرورت ہی کیا رہی لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ متن کی عبارت میں گو کہ لفظ حکم کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہے لیکن ان میں سے صحیح احتمال یہی ہے کہ معطوف علیہ محکوم علیہ ہے نہ کہ تصور محکوم علیہ اس تقدیر پر مصنف کی عبارت سے مطابقت بھی ہو گئی اور "فنقول قولہ" سے جو جواب دیا گیا ہے وہ جواب بھی تام ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ پہلی جگہ پر حکم سے نسبت حکمیہ مراد ہے اور دوسری جگہ پر حکم سے ایقاع نسبت مراد ہے اور اس تقدیر پر لفظ حکم کا لانا بھی لغو نہیں ہوا۔ ※※※